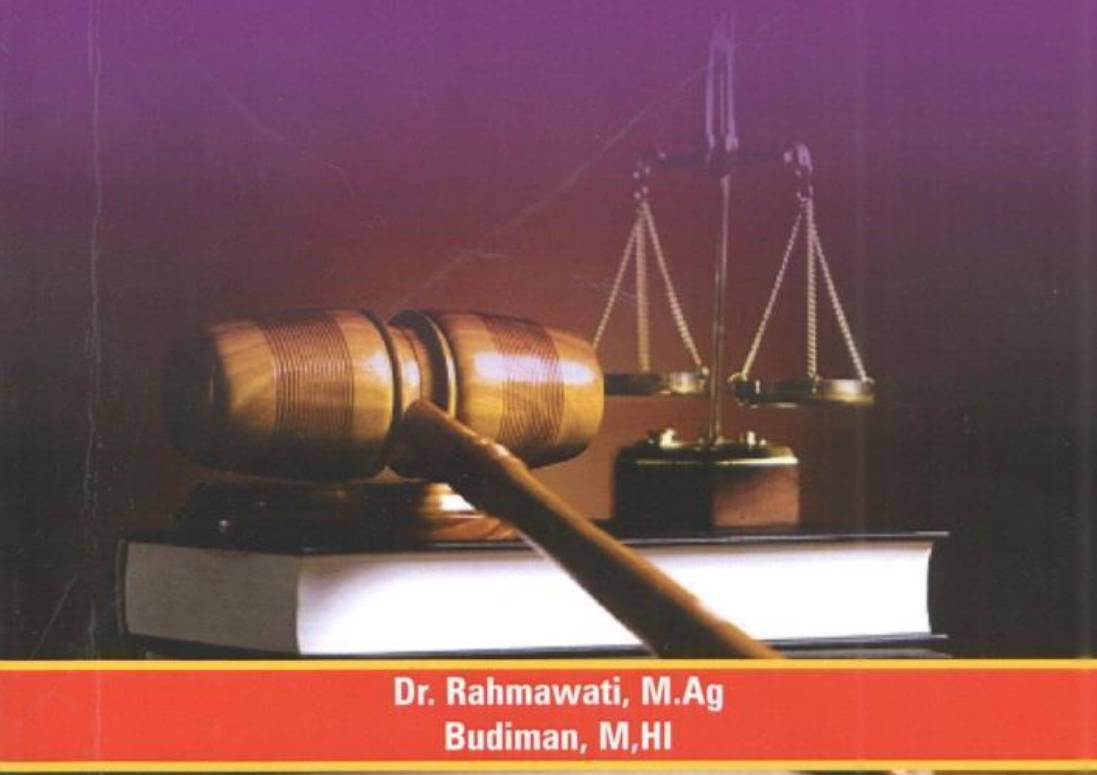
trust media publishing

Logika Induktif dalam Penemuan Hukum Islam

Kontribusi Pemikiran Asy-syatibi dalam Ilmu Usul Fiqh



Dr. Rahmawati, M.Ag
Budiman, M,HI

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul

LOGIKA INDUKTIF DALAM PENEMUAN HUKUM ISLAM

KONTRIBUSI PEMIKIRAN ASY-SYATIBI DALAM ILMU USUL FIQH

Sanksi Pelanggaran pasal 22
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan kegiatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidanan dengan penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/denda paling sedikit Rp.1.000.000,- (satu juta rupiah) atau pidana paling lama 7 Tahun dan atau denda paling banyak 5.000.000.000,- (lima milyar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan atau mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaaan atau barang hasil hak pelanggaran cipta atau Hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan penjara paling lama 5 tahun atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah)

LOGIKA INDUKTIF DALAM PENEMUAN HUKUM ISLAM

KONTRIBUSI PEMIKIRAN ASY-SYATIBI DALAM ILMU USUL FIQH

Penulis:
Dr. Rahmawati, M.Ag
Budiman, M,HI.

Editor
Dr. Fikri

trust media
publishing

Logika Induktif dalam Penemuan Hukum Islam (Kontribusi Pemikiran Asy-Syatibi Dalam Ilmu Usul Fiqh)
Yogyakarta : 2018
xii + 170 hal : 14.5 x 20.5 cm

Hak Cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit

Penulis : Dr. Rahmawati, M.Ag dan Budiman, M,HI.
Desain Cover : TrustMedia Publishing
Layout Isi : TrustMedia Publishing
Cetakan I : 2018
ISBN :

Penerbit : TrustMedia Publishing Jl. Cendrawasih No. 3
Maguwo-Banguntapan Bantul-Yogyakarta
Telp./Fax. +62 274 4539208 dan +62 81328230858.
e-mail: trustmedia_publishing@yahoo.co.id

Percetakan : CV. Orbittrust Corp.
Jl. Cendrawasih No. 3 Maguwo-Banguntapan
Bantul-Yogyakarta
Telp./Fax. +62 274 4539208 dan +62 81328230858.
e-mail: orbit_trust@yahoo.co.id

PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلْحَمْدُ للهِ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ اْلإِنْسَـانَ مَالَمْ يَعْلَمْ. وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَي اْلمَبْعُوْثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ مُحَمَّدِ اْلهَادِي اْلأَمِيْن, وَعَلَيَ آلِهِ الْمُطَّهِرِيْنَ وَصَحْبِهِ الطَيِّبِيْنَ وَمَنْ تَبِعَ هَدَاهُمْ إِلَي يَوْمِ الدِّيْنَ.

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt. atas segala rahmat, hidayah dan inayah-Nya sehingga buku yang berjudul : **Logika Induktif dalam Penemuan Hukum Islam: Kontribusi Pemikiran Imam Asy-Syatibi dalam Ilmu Usul Fiqh** ini dapat diterbitkan. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. yang telah mengerahkan segenap daya dan upayanya dalam merintis umat-Nya ke jalan kebenaran.

Buku ini pada awalnya adalah hasil penelitian yang menelaah pemikiran Imam asy_Syatibi yang tertuang dalam kitabnya "al-Muwafaqat". Proses penyelesaiannya tidak terlepas bantuan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kami ucapkan kepada :

1. Rektor IAIN Parepare atas apresiasinya terhadap peningkatan kualifikasi tenaga pendidik pada Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) melalui program bantuan penerbitan karya-karya ilmiah dalam bentuk buku.

2. Ketua Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Parepare yang telah mengarahkan dosen-dosen pada jurusan Syariah dan Ekonomi Islam agar senantiasa meningkatkan mutu dosen dalam bidang publikasi ilmiah.
3. Seluruh teman seprofesi yang telah banyak memberikan masukan demi kesempurnaan buku ini.

Dengan tidak melebarkan uraian kalimat dalam kata pengantar ini, maka sekali lagi diucapkan terima kasih kepada semuanya, baik yang disebutkan secara langsung maupun tidak langsung karena berkat jasa-jasa mereka, buku ini dapat diselesaikan dengan baik. Tidak ada yang dapat dilakukan untuk membalas budi baik mereka selain hanya mendoakan semoga Allah swt. senantiasa melimpahkan ridha, rahmat dan inayah-Nya kepada kita semua, Amin....

Akhirnya, pengkajian ulang terhadap buku ini niscaya diperlukan karena disusun dari ruang yang memiliki keterbatasan dalam segala hal. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat dinantikan demi kesempurnaan karya-karya selanjutnya.

Parepare, 10 Oktober 2018

Tim Penulis,

SAMBUTAN REKTOR IAIN PAREPARE

Alhamdulillah atas karunia Ilahi atas terbitnya buku ini. Buku ini merupakan karya ilmiah dosen tetap pada Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Parepare. Kami sangat mengapresiasi atas penerbitan buku ini karena selain disusun oleh dosen yang memiliki kompetensi pada bidangnya juga dapat dijadikan sebagai referensi bagi siapa saja terutama mahasiswa yang *concern* dalam mengembangkan ilmu-ilmu syariah dan hukum.

Buku ini memuat kerangka pikir yang cukup sistematis dan filosofis dalam menyelesaikan persoalan hukum Islam. Sistematikanya dimulai dari dasar-dasar berfikir rasional dengan mengulas secara rinci tentang logika berfikir induktif deduktif dalam menemukan hukum. Selain itu, karya ini juga menyajikan bagaimana perkembangan logika Yunani masuk ke dalam dunia Islam dan mengalami penetrasi dalam teori hukum Islam. sejak terjadi penetrasi, logika dalam teori hukum Islam semakin penting dan mendapatkan perhatian yang cukup kuat oleh para teoritisi.

Beberapa pengkaji hukum Islam mengklaim bahwa tokoh atau ulama usul fiqh yang memiliki peran penting dan berkontribusi terhadap perkembangan hukum Islam banyak menggunakan logika Yunani sebagai instrumen untuk mengembangkan metode penemuan hukum. Dapat dilihat misalnya, Imam asy-Syafi'i dengan logika berfikir deduktif melalui penalaran qiyasi (metode qiyas), Imam al-Gazzali yang mengintroduksi metode autentikasi hadis melalui

penalaran induktif, Ibnu Hazm yang merumuskan premis-premis dalam silogisme melalui *qiyas jami'* atau *burhani*, Ibnu Rusyd dengan rasionalisme dalam pemikiran hukumnya, serta Imam Asy-Syatibi yang mengembangkan teori *Maqashid asy-Syariah* dengan metode yang dikenal dengan *istiqra' ma'nawiy* (induksi tematis).

Tokoh yang disebut terakhir merupakan salah satu ulama usul fiqh yang telah mempengaruhi banyak pemikir/tokoh modern Islam setelahnya. Misalnya Mahmud Syaltut (w. 1971 M) yang mengembangkan metode penafsiran al-Qur'an melalui metode maudhuiy pada dasarnya memiliki kemiripan dengan metode induksi yang dikembangkan oleh asy-Syatibi. Hal ini tampak pada metode yang digunakan ketika menyelesaikan masalah hukum *khamr* dengan menghimpun berbagai dalil nas al-Qur'an dan Sunnah serta *qarain ahwal*, baik *manqulah* maupun *gairu manqulah* sebagaimana yang diuraikan dalam kitabnya *al-Fatawa*. Demikian pula Fazlur Rahman (w. 1988 M), pemikir Islam kontemporer, yang dalam beberapa tulisannya merespon pemikiran hukum asy-Syatibi terutama epistemologi pengetahuan tentang hukum Islam. Dalam bukunya" *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*", Rahman secara jelas menggunakan konsep *istiqra' ma'nawiy* (induksi tematis) dalam kemasan kesatuan dasar-dasar syariah sebagai acuan dalam menganalisis hampir setiap tema yang dikembangkannya.

Itulah sebabnya penulis buku ini memfokuskan pada kontribusi pemikiran hukum asy-Syatibi terhadap perkembangan ilmu usul fiqh. Dengan menelaah karya

monumentalnya "*Al-Muwafaqat*" penulis menemukan bahwa Imam asy-Syatibi telah mampu mengembangkan metode penetapan hukum Islam yang berbasis penalaran induktif. Penalaran ini tampak pada upaya asy-Syatibi merumuskan dan mengembangkan konsep maqashid syariah menjadi 3 tingkatan kemaslahatan, yaitu: daruriyyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat.

Buku ini cukup sederhana dari segi ukuran namun kajian yang disajikan dalam tulisan ini sangat menarik dan berbobot dan memberikan banyak pencerahan dalam bidang pemikiran hukum Islam. Meskipun studinya pada tokoh yang hidup pada zaman pertengahan namun penulis mampu menemukan poin penting bahwa karya-karya klasik (kitab kuning) merupakan warisan berharga yang juga berkontribusi dalam mengembangkan pemikiran hukum islam kontemporer. Banyak permasalahan hukum modern dipecahkan dengan menggunakan kerangka pikir yang dikemukakan Imam asy-Syatibi. Oleh karena itu, buku ini diharapkan dapat menjadi rujukan utama dalam pembelajaran hukum Islam terutama matakuliah usul fiqh pada jurusan Syariah dan Ekonomi Islam.

Akhir kata, semoga buku ini dapat bermanfaat baik bagi akademisi, praktisi hukum maupun masyarakat luas yang *concern* terhadap pengembangan ilmu pengetahuan keagamaan khususnya dalam bidang ilmu hukum Islam.

Parepare, 5 Oktober 2018
Rektor IAIN Parepare,

Dr. Ahmad Sultra Rustan, M. Si

DAFTAR ISI

JUDUL i
KATA PENGANTAR PENULIS.....v
SAMBUTAN REKTOR IAIN PAREPARE vii
DAFTAR ISI xi

BAB I TEORI HUKUM ISLAM.....1
A. Perkembangan Teori Hukum Islam.....1
B. Problem Metodologis dalam Sejarah Hukum Islam 9
C. Signifikansi Pengembangan Teori Hukum Islam 16
D. Landasan Teoritis dalam Studi Usul Fiqh 22

BAB II INDUKSI DALAM FILSAFAT LOGIKA 27
A. Filsafat Logika 27
B. Sekilas Pertumbuhan dan Perkembangan Logika 28
C. Deduksi-induksi Sebagai metode Penalaran 43
D. Problem Penalaran Induktif 59

BAB III PRINSIP-PRINSIP LOGIKA DALAM TEORI HUKUM ISLAM 61
A. Teori Penalaran Hukum Klasik 61
B. Asimilasi Logika Yunani Dalam Perkembangan Teori Hukum Islam 72

C. Pentingnya Logika dalam Teori Hukum Islam 81
D. Penalaran Induktif dalam Kajian Hukum Islam 86

BAB IV TEORI INDUKSI DALAM PENALARAN HUKUM ASY-SYATIBI 101
A. Biografi Asy-Syatibi 101
B. Penalaran Induksi asy-Syatibi 104
C. Cara Kerja Metode Induksi Tematis Asy-Syatibi 122
D. Metode Induksi Tematis 129
E. Problem Metode Induksi 136

BAB V TEORI HUKUM ISLAM DALAM PEMIKIRAN ASY-SYATIBI 143
A. Kontribusi Asy-Syatibi dalam Pengembangan Teori Hukum Islam.....143
B. Relevansi Pemikiran Asy-Syatibi 150
C. Kritik Terhadap Asy-Syatibi 152

DAFTAR PUSTAKA 157

BAB I
TEORI HUKUM ISLAM

A. Perkembangan Teori Hukum Islam

Ilmu usul fiqh sebagaimana diungkapkan oleh Abu Zahrah muncul seiring dengan munculnya ilmu fiqh. Hal ini disebabkan karena fiqh dan produk hukum lainnya merupakan hasil kajian mempergunakan metode-metode tertentu. Dalam arti yang lain, *al-fiqh* selalu dibangun di atas suatu metode yang dapat menghasilkan hukum-hukum tertentu, dan metode itu tidak lain adalah *usul fiqh.*[1]

Secara substansial, asal mula pertumbuhan usul fiqh atau yang sering disebut dengan istilah teori hukum Islam sesungguhnya telah dimulai sejak zaman sahabat, karena para ulama dari generasi awal ini telah melahirkan fatwa-fatwa fiqh. Menurut Mustafa Ahmad al-Maragi bahwa istinbat hukum (mengeluarkan hukum dari nas-nas al-Qur'an atau al-Hadits) mulai berkembang pada masa sahabat karena para fuqaha pada masa itu, seperti Ibnu Mas'ud, Ali bin Abi Talib dan Umar bin Khattab, tidak mungkin memutuskan suatu perkara tanpa adanya landasan dan ketentuan yang dapat dipertanggungjawabkan. Misalnya Ali bin Abi Talib memutuskan hukuman orang yang mabuk karena minuman

[1]Muhammad Abu Zahrah, *Usul.*. hlm. 1

keras (*khamr)* dengan hukuman siksa. Jika mminum lagi, maka harus dibuang (diasingkan).Keputusan membuang peminum kambuhan ini adalah atas dasar metode hukuman pemberatan (*al-hukm bi al-ma'al*) atau hukuman yang bersifat berjaga-jaga terhadap kemungkinan untuk minum khamar terus-menerus (*al-hukm bi az-zara'i*). Demikian halnya dengan fatwa Abdullah bin Mas'ud mengenai iddah wanita hamil yang ditinggal mati suaminya, adalah sampai melahirkan. Fatwa ini didasarkan atas firman Allah:[2]

أولات الأحمل أجلهن أن يضعن حملهن

Alasan Ibnu Mas'ud menyaksikan sendiri bahwa ayat ini diturunkan belakangan setelah QS. al-Baqarah/2: 234.

Fatwa Ibnu Mas'ud di atas menunjukkan adanya penggunaan kaidah *usuliyyah*, yaitu bahwa yang diturunkan kemudian itu dapat menghapus (*an-nasakh*) ayat sebelumnya (yang diturunkan lebih dahulu), atau ayat-ayat yang datang belakangan itu dapat *mentakhsis* ayat sebelumnya. Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa para sahabat dalam berijtihad sebenarnya telah menggunakan metode-metode atau kaidah-kaidah *usuliyyah*, meskipun secara eksplisit belum ditegaskan.

Para periode *tabi'in*, perkembangan istinbat hukum semakin meluas, karena banyaknya kasus yang muncul ke permukaan dan hadirnya sekelompok tabi'in yang mengkhususkan diri dalam bekerja dalam bidang fatwa, seperti Sa'id bin Musayyab di Madinah, Alqamah dan

[2]QS. At-Talaq/ 65: 4

Ibrahim an-Nakhai di Irak. Dalam memberikan fatwa, sekelompok tabi'in tersebut selalu berpedoman pada al-Qur'an, as-Sunnah dan fatwa sahabat. Namun jika mereka tidak menemukan *nas*, maka sebahagian menggunakan metode *al-masalih al-mursalah* dan sebahagian yang lain menggunakan metode *qiyas*. Kenyataan ini ditunjukkan oleh Ibrahim an-Nakha'i dan kawan-kawannya dalam bidang fiqh di Irak yang sering memutuskan hukum berdasarkan *qiyas*.[3]

Pada periode Imam Mujtahid ditemukan beberapa metode pengambilan hukum dalam bentuk yang lebih jelas, konkret dan mendalam. Imam Abu Hanifah, misalnya telah memberikan garis ketentuan yang tegas dan jelas dalam setiap istinbat hukum dan fatwa para sahabat dengan cara memilah-milah fatwa mana saja yang diputuskan secara konsensus dan mana yang tidak. Dalam hal fatwa yang tidak diputuskan secara konsensus, Abu Hanifah memilih yang terbaik. Namun mengenai pendapat para tabi'in, Abu Hanifah tidak pernah mengambilnya sebagai dasar istinbat hukumnya, dengan alasan bahwa para tabi'in itu dianggap memiliki kemampuan intelektual yang sama dengan dirinya. Dan justru ia lebih memilih *qiyas* dan *istihsan.*[4] Sedangkan teori hukum Malik bin Anas dalam menganalisis atau memutuskan hukum lebih mengutamakan amal perbuatan masyarakat Madinah sebagai pertimbangan dalam merumuskan hukumnya jika tidak dijumpai nas dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.

Teori hukum ini dapat kita jumpai di dalam berbagai kitab dan risalahnya, dalam kritiknya terhadap berbagai

[3]*Ibid*., hlm. 11-12
[4]*Ibid*., hlm.12

hadis, dalam penolakannya terhadap sebagian *asar* (perkataan para sahabat) yang disandarkan pada Nabi, seperti penolakannya terhadap hadis.[5] Walaupun para sahabat dan para tabiin telah mempergunakan metode-metode Istinbat hukum dan dikonkretkan oleh Iman Abu Hanifah dan Iman Malik, namun metode-metode tersebut belum ditulis dan dibukukan secara khusus. Baru setelah Imam Syafi'i hadir, metode-metode tersebut kemudian ditulis dan dikodifikasikan secara khusus melalui karyanya *ar-Risalah*.[6] Dari kitab ini para ulama mulai mensyarahkannya dan menjadikannya sebagai referensi utama menyusun karya-karya mereka. Dan pada perkembangan selanjutnya, metode penggalian hukum yang dikenal dengan istilah usul fiqh menjadi sebuah displin ilmu yang berdiri sendiri.

Seiring dengan perkembangannya, dinamika pemikiran teoritisi hukum terutama pemikiran hukum Abu Yusuf (murid Abu Hanifah) dan Imam asy-Syafi'i mempengaruhi pembahasan teori hukum pada generasi selanjutnya[7] sehingga

---

[5]Di antara hadis yang dimaksud adalah : (إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات) *Ibid.*

[6]*Ibid.*, hlm. 13-14

[7]Berbeda dengan yang dikemukakan Hallaq. Menurutnya, keterpengaruhan teori hukum asy-Syafi'I terhadap teoritisi generasi berikutnya tidak dapat sepenuhnya dibuktikan dengan sejarah karena kontinuitas teori hukum Islam sejak masa asy-Syafi'I denganmasa setelahnya hingga akhir abad ke-3/ke-9 tidak tampak bahkan pada masa tersebut tidak melahirkan satu karya lengkap tentang usul fiqh, dan Risalahnya asy-Syafi'I sendiri jarang diungkap dalam karya-karya yang muncul pada abad tersebut. Ketidaktertarikan pada usul fiqh asy-Syafi'I, menurut Hallaq, adalah Risalah tersebut tidak menawarkan sebuah penjelasan yang memadai mengenai usul fiqh. Sebagian besar dari kitab tersebut berisi hadis-hadis dan hanya menawarkan beberapa prinsip dasar dalam usul fiqh. Lebih lanjut mengenai hal ini lihat Hallaq, *Was Syafi'i the Master Architect of Islamic Yurisprudence*, International Journal of Middle East Studies 25, New York, 1993, hlm. 587-605. Idem, *A. History..*, hlm. 44.

mengkristal menjadi dua aliran yang berbeda. Perbedaan ini muncul akibat perbedaan dalam membangun teori hukumnya masing-masing yang digunakan dalam menggali hukum Islam.[8] Melalui karyanya, pemikiran Abu Yusuf kemudian membentuk aliran rasionalisme Hanafiyyah, sementara pemikiran Imam Syafi'i melahirkan aliran ortodoks atau tradisional yang kemudian popular dengan aliran kalam. Dan pada generasi berikutnya muncul kecenderungan baru dalam pembahasan teori hukum yaitu, kombinasi antara dua aliran yang kemudian popular dengan *at-tariqah al-jam'an*, atau aliran konvergensi.[9] Ketiga aliran ini masing-masing memiliki ciri tersendiri.[10]

1. Aliran Kalam

Aliran ini dikembangkan oleh pengikut Imam asy-Syafi'i, seperti Muhammad bin Muhammad Ahmad al-Ghazzali (450-505H) dengan karyanya *al-Mustafa* dan *al-Mankhul*, kemudian Ali bin Abi Ali Muhammad bin Salim (551-631 H),yang kemudian popular dengan Saifuddin al-Amidi.[11]

Metode yang digunakan banyak dikembangkan oleh golongan Mu'tazilah Asy'ariyyah dan Imam asy-Syafi'i sendiri. Mereka menggunakan metode ini dengan memproduksi kaedah-kaedah serta mengeluarkan *qanun-qanun usuliyyah* dari penggalian *lafaz-lafaz* serta *uslub-uslub*

[8]Nasrun Haroen, *Usul Fiqh I*, Cet. 1 (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 11.

[9]Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 107. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Usul...*, hlm. 17.

[10]Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Usuliyyah dan Fiqhiyyah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 8.

[11]Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, hlm. 107.

bahasa Arab.[12] Secara umum mereka melahirkan rumusan kaedah-kaedah *kulliy* melalui kajian induktif terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi, kemudian secara deduktif, kaidah-kaidah tersebut diterapkan dalam pengkajian hukum, baik dalam konteks ijtihad *lafzi* maupun *aqli.* Disamping itu, mereka pun banyak melakukan *ta'lil* terutama untuk ayat-ayat non *ubudiyyah,* dengan maksud agar ayat-ayat tersebut dapat menyerap *furu'* sebanyak-banyaknya.

Inilah ciri utama aliran kalam, yakni kajian hukumnya itu lebih banyak diorientasikan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sebagai implikasi dari dasar pemikiran bahwa *Syari'* itu hanyalah Allah dan Rasulnya. Tugas mujtahid menurut mereka bukan menciptakan hukum, tetapi menemukan hukum yang telah dikemukakan oleh Syari' tersebut. Kemudian teori kajian hukumnya ini banyak diserap oleh para ulama yang terlatar belakang keilmuan kalam.[13]

2. Aliran Rasionalisme Hanafiyyah

Aliran ini dikembangkan oleh pengikut Abu Hanifah, seperti Abdullah bin Umar bin Isa yang popular dengan nama Abu Zaid ad-Dabusi (w.430 H), dengan karyanya berjudul *al-Usul wa al Furu*; dan *Ta'sis al-Nazar*. Kemudian Ali bin Muhammad bin Husein, yang popular dengan nama *Fakhru al-Islam al-Bazdawi* (400-482 H), dengan karyanya berjudul *Kanzu Wusul ila Ma'rifah al-Usul*, dan Abdullah bin

[12] Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah...*, hlm. 8.

[13]Di antara ulama yang berlatar belakang keilmuan kalam dari aliran ini adalah al-Juwaini (419-487 H) dan al-Gazzali dari kalangan Asy'ariyyah, dan Husein bin Muhammad bin Ali al-Basri (w. 436 H) dari kalangan Muktazilah dengan karyanya *al-Mu'tamad fi al-Usul*. Lihat Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, hlm. 108.

Muhammad al-Nasafi, yang popular dengan nama Hafiz ad-Din al Nasafi (w.710 H) dengan karyanya berjudul *Manar al-Anwar fi Usul al-Fiqh*.[14] Metode yang digunakan adalah dengan mengadakan *istiqra'* (induksi) terhadap pendapat-pendapat Imam sebelumnya dan mengumpulkan pengertian makna dan batasan-batasan yang mereka pergunakan sehingga metode ini mengambil konklusi darinya.[15] Aliran ini melahirkan rumusan kaidah yang lebih memperhatikan karakter-karakter furu' dan memperhatikan kepentingan mukallaf, dengan melihat pesan-pesan al-Qur'an dan as-Sunnah tentang masalah yang dimaksud.[16]

Menurut Abu Zahrah, perbedaan prinsipil antara aliran kalam dengan aliran Hanafiyyah, terletak pada posisi kaedah usul ulama mazhabnya, kaedah-kaedah Imam asy-Syafi'i sebagai tokoh utama aliran kalam, bagi para pengikutnya merupakan kaidah kaidah umum yang langsung dapat dikembangkan pada berbagai *furu'* yang meraka hadapi. Sementara kaidah-kaidah Abu Hanifah dipergunakan oleh para pengikutnya sebagai rujukan dalam perumusan kaidah-kaidah baru.[17] Hal ini merupakan konsekwensi dari dasar pemikiran dalam proses perumusan kaidah yang memberi perhatian pada karakter *furu*;

3. Aliran Konvergensi

Aliran ini merupakan penggabungan secara metodologis antara aliran kalam dan aliran Hanafiyyah, yaitu dengan cara

[14]*Ibid*.
[15]Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah...*, hlm. 10.
[16]N. J. Coulson, *Hukum Islam...*, hlm. 43.
[17]Muhammad Abu Zahrah, *Usul...*, hlm. 22.

memperhatikan kaidah-kaidah usuliyyah dan mengemukakan dalil-dalil atas kaidah-kaidah itu. Juga memperhatikan aplikasinya terhadap *fiqh far'iyyah* dan relevansinya terhadap kaidah-kaidah tersebut.[18] Aliran ini memadukan dua corak kajian usul secara harmonis, yakni dalam konteks tertentu mereka cenderung tradisional, sementara untuk kepentingan yang lainnya mengikuti kecenderungan aliran rasionalisme Hanafiyyah. Oleh sebab itu mereka para ulama yang mengembangkan aliran ini tergolong orang-orang tradisional namun dinamis.

Tokoh-tokoh besar dari aliran ini adalah Taj ad-Din as-Subki (727-771 H.), dengan karyanya *Jam'u al-Jawami*; Kemudian Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syaukani (1172-1250 H.), dengan karyanya berjudul *Irsyad al- Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Usul*, dan Syaikh Khudari Bik (1927 M), dengan karyanya Usul Fiqh.[19]

Suatu hal yang terasa ganjil dari sekian banyak karya usul fiqh, tak ada satupun yang membahas tentang dasar-dasar yang diperhatikan syara' dalam menetapkan hukum. Sehingga kata Allamah ad-Darraz yang dikutip oleh Hasbi mengatakan bahwa kebanyakan ahli usul hanya membicarakan dalam karya-karyanya kaidah-kaidah yang dipetik ilmu bahasa saja. Sementara rahasia *tasyri'* menciptakan kaidah *tasyri'* terlupakan. Mereka tidak memperhatikan soal-soal maksud syara' membebankan mukallaf dengan beberapa aneka hukum kecuali yang secara substansial terjadi pada beberapa tempat,yakni ketika

[18]Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 13-14.
[19]Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, hlm. 110.

diklasifikasi illat hukum dalam qiyas kepada beberapa bagian yang disesuaikan dengan maksud syara'. Hal inilah yang kemudian dikembangkan oleh teoritisi hukum Islam setelahnya, seperti Muhammad Abu Ishaq asy-Syatibi. Tokoh yang dikenal dengan nama Imam Asy-Syatibi ini kemudian mengarang kitab yang diberi judul al-Muwafaqat, pada abad VIII. Dalam kitab ini dipaparkan tentang aspek-aspek kebahasaan maupun *maqasid asy-syari'ah*. Penekanan ini dirasakan oleh asy-Syatibi penting untuk menjadikan hukum Islam mampu memberikan jawaban permasalahan-permasalahan hukum.[20]

B. Problem Metodologis Dalam Sejarah Hukum Islam

Sebagai suatu ilmu, ushul fiqh dikatakan baru berkembang sejak akhir abad kedua atau awal abad ke-3 H. Ilmu yang dianggap sebagai metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat lain,[21] pertama kalinya disusun oleh asy-Syafi'i (762-820 H.) melalui karyanya "*ar-Risalah*".[22]

---

[20]M. Hasbi ash-Shiddiqiy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bntang, 1975), hlm. 84. Lihat juga Asafri Jaya Bakri, *Konsep...*, hlm. 56.

[21]Dikutip oleh Amin Abdullah dalam Thaha Jabir al-Alwani, *Source Methodologi in Islamic Jurisprudence*. Lihat Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ed. Dr. Ainurrafiq, MA (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 117.

[22]Pandangan umum ini dapat dilihat pada beberapa literatur di antaranya, Muhammad Abu Zahrah, *Us}u>l Fiqh* (Ttp ; Da>r al-Fikr al-Arabi>, tt.), hlm. 13, Joseph Schahct, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986), hlm. 48. Muhammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 5. Akan tetapi sejumlah sarjana juga telah memberi indikasi bahwa usul fiqh telah ada dan berkembang sejak sebelum asy-Syafi'i, karena itu asy-Syafi'i hanyalah salah seorang dari

Namun jauh sebelum itu, model pendekatan dan teori yang belakangan dikenal dalam usul fiqh mulai muncul sejak awal Islam, bahkan sejak abad I H. Teori pertama dikenal dengan *amal ahl al-Madinah* yang ditawarkan oleh Malik dan sering dipandang mewakili kelompok tekstualis (*ahl al-Hadis*).[23] Sebagai *konterpart*-nya adalah Abu Hanifah di Irak dengan tawaran *istihsan*-nya yang dipandang mewakili model kontekstualis yang mengandalkan rasio (*ahl ra'yu*).[24] Kontradiksi antara model *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'yu* itu

---

sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan usul fiqh. Wael B. Hallaq adalah sarjana pertama yang meneliti secara serius masalah tersebut dan akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa asy-Syafi'i yang diklaim sebagai pendiri usul fiqh tidaklah didukung oleh data sejarah. Lihat Wael B. Hallaq, *A Islamic of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 30.

[23]Imam Malik dianggap sebagai pemikir yang sangat tradisional dan kurang menggunakan rasio dalam corak pemikiran hukumnya sehingga dikenal sebagai seorang faqih yang tradisional karena (1) Imam Malik adalah keturunan Arab yang bermukim di daerah Hijaz, yakni daerah pusat perbendaharaan hadis Nabi Saw sehingga setiap masalah yang muncul dengan mudah beliau menjawabnya dengan menggunakan sumber hadis Nabi Saw. atau fatwa sahabat. (2) semasa hidup beliau tidak pernah meninggalkan daerah tempat tinggalnya sehingga beliau tidak pernah bersentuhan dengan kompleksitas budaya. (3) kehidupan ilmiah beliau dimulai dengan menghafal al-Qur'an, kemudian menghafal hadis Nabi Saw. Lihat Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Semarang: Dina Utama, 1996), hlm. 96.

[24]Imam Abu Hanifah dikenal lebih banyak menggunakan rasio (akal) dan kurang menggunakan hadis Nabi hingga dikenal sebagai imam yang rasionalis karena beberapa faktor. (1) Imam Abu Hanifah adalah seorang keturunan Persia (Irak) dan bukan keturunan Arab. (2) tempat tinggal beliau (Irak) merupakan daerah yang sarat dengan budaya dan peradaban serta jauh dari pusat informasi hadis Nabi saw sehingga dalam menghadapi problema yang timbul terpaksa menggunakan akalnya. (3) beliau tidak hanya menggumuli ilmu-ilmu agama, bahkan beliau seorang pedagang yang selalu mengembara ke berbagai daerah. *Ibid.*, hlm. 95-96. Sedangkan istihsan merupakan teori hukum yang pertam kali diperkenalkan dan paling banyak digunakan oleh Abu Hanifah. Lihat Ahmad Hasan , *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung : Pustaka, 1994), hlm. 137.

kemudian memberi inspirasi bagi asy-Syafi'i untuk mencari model yang dipandang lebih "komprehensif" mengakomodir kelompok *ahl hadis* dan *ahl ra'yu* yang kemudian mengembangkan ilmu usul fiqh ini melalui konsepnya yang dikenal dengan *al-qiyas*. Dalam pandangan asy-Syafi'i, konsep ini identik dengan *al-ijtiha>d* (*huma> isma>ni bi ma'na wa>h}id*).[25]

Metode analogi (*qiyas*) dalam perkembangan selanjutnya dianggap cukup representatif dalam merespon persoalan dinamika sosial. Oleh karena itu, Imam asy-Syafi'i kemudian memperbesar penggunaan metode ini dalam upaya penggalian hukum Islam. Hanya saja analogi yang dikembangkan selama ini terbatas pada analogi yang dipengaruhi oleh logika formal (*al-mantiq as-suri*) yang cenderung mengabaikan aspek *al-masalih al-mursalah* karena terjebak pada permainan tekstualis belaka. Qiyas dalam rumusan Imam Syafi'i adalah "*ilhaq far'i bi al-asl li ittihad al-illah*". Menurut Ridhwan, konsep ini pada hakekatnya tidak merupakan upaya untuk mengantisipasi masa depan, tetapi sekedar membahas fakta yang ada untuk diberi jawaban agama terhadapnya dengan membandingkan fakta tersebut dengan apa yang pernah ada.[26]

Keterbatasan ini kemudian dikembangkan al-Gazali dengan mencoba melakukan upaya teorisasi hukum Islam dengan mengembangkan lebih jauh konsep yang ditawarkan asy-Syafi'i dan pada waktu yang sama memperkenalkan

[25]Muhammad Ibn Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi 1358/1940), hlm. 477

[26]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 90.

konsep maslahah yang bertumpu pada lima kepentingan dasar (*al-kulliyah al-khams*). Konsep ini dikembangkan melalui interpretasi linguistic dan teori tujuan hukum dengan metode induksi. Inilah yang menjadi salah satu sumbangan pokok al-Gazali dalam upaya pengembangan ilmu hukum Islam yang memperkenalkan dan mempertegas penerapan metode induksi dalam kajian hukum Islam dimana ijtihad sebelumnya lebih bersifat deduktif.[27]

Dalam interpretasi linguistik, hadirnya metode induksi ini merupakan konsekwensi dari pandangan skeptisisme al-Gazali mengenai bahasa. Pada umumnya teoritisi hukum Islam zaman tengah menganut faham optimistik mengenai bahasa, yaitu suatu anggapan bahwa bahasa adalah sarana memadai untuk komunikasi suatu sunnah yang baku, dan karena itu terbilang sebagai milik publik. Atas dasar itu pemahaman hukum dari teks sudah mencukupi. Sebaliknya bagi al-Gazali, bahasa tidak selalu memadai karena bahasa bersifat individual. Oleh karena itu, pemahaman suatu teks melalui bahasa semata tidak selalu cukup dengan sendirinya, melainkan diperlukan bukti-bukti sirkumtansial (*qarinah*) agar suatu teks dapat dipahami secara tepat.[28]

Pemikiran induktif tidak hanya diterapkan al-Gazali dalam metode interpretasi linguistik, tetapi juga dalam banyak aspek hukum Islam, misalnya dalam metode

[27]Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Dr. Ainurrafiq, MA (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 148.

[28]Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min ‘ilm al-Usul karya al-Gazzali (450-505 H/1058-1111M), (Yogyakarta: Disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 394-395.

otentikasi hadis. Berbagai evidensi sirkumtansial mengenai suatu hadis dapat meningkatkan nilai hadis bersangkutan, bahkan evidensi sirkumtansial tersebut dapat meningkatkan hadis ahad tertentu menjadi hadis mutawatir.[29] Konsep kemutawatiran (*at-tawatur*) ini adalah suatu konsep induktif.[30]

Upaya teoritisasi yang dilakukan al-Gazali kemudian dikembangkan lebih jauh dan disempurnakan oleh al-Syatibi melalui *maqashid asy-syari'ah* dan membangun model *al-istiqra' al-ma'nawi* yang diperkuat dengan model *tawatur lafzi* dan *tawatur ma'nawi* atau disebut pula dengan *inductive corroboration*. Teori ini berusaha dikaji karena model yang dikembangkan asy-Syatibi pada dasarnya mirip model-model yang dikembangkan oleh sejumlah tokoh-tokoh modern dalam bidang usul fiqh. Misalnya, Fazlur Rahman menawarkan konsep *double movement*,[31] Mahmud Syaltut dengan model *muqaranah al-mazahib* ,[32] Yusuf al-Qardhawi dengan pendekatan *ijtihad intiqa'i* dan *insya'i*.[33] Ali Syariati dengan teks dan konteksnya,[34] Mahmud Muhammad Taha

---

[29]*Ibid*.

[30] Wael B. Hallaq, "On inductive Corroboration, Probability, and Certanty", dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicolas Heer (Seattle-London: The University of Washington Press, 1990), hlm. 9.

[31] Konsep ini dapat lihat pada beberapa karya Fazlur Rahman misalnya, *Islam dan Modernity: Transformation of an Intellactual Tradition* (Chicago: the University of Chicago Press, 1984), *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).

[32] Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islam : Aqidah wa Syariah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt).

[33]Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syariah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyahfi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, tt).

[34]Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse: Syracuse University Press. 1990). Buku ini merupakan disi Inggeris yang

dan Abdullah Ahmed an-Na'im dengan *nasakh* model baru. Selain itu, Hassan Hanafi menawarkan pemikiran tradisi dan pembaruannya (*al-Turas wa al-Tajdid*), Nasr Hamid Abu Zaid dengan teori *ta'wil* dan *takwin*,[35] Mohammed Arkoun dengan cara logosentrisme melalui tiga ilmu penting: linguistik, sejarah, dan antropologi,[36] al-Jabiri dengan model *bayani, burhani,* dan *irfani*,[37] Muhammad Syahrur dengan teori *hudud*-nya.[38]

Walaupun metode-metode dan teori-teori tersebut memiliki perbedaan karena perbedaan *milieu* masing-masing tokoh, akan tetapi semuanya bertolak pada satu titik yakni upaya menerjemahkan wahyu Tuhan (yang berupa teks) sesuai dengan tuntutan masyarakat, tempat, dan waktu. Di sini dialektika teks dengan konteks merupakan suatu keniscayaan. Dan untuk memahami pentingnya dialektika antara teks dengan konteks maka yang perlu ditekankan adalah bagaimana mekanisme dari metode dan teori tersebut dalam menjawab persoalan umat. Dengan kata lain, bagaimana proses dan mekanisme sebuah ijtihad. Pertanyaan

---

diterjemahkan oleh Abdullah Ahmed an-Na'im dari judul asli *ar-Risalah as-Saniyah min al-Islam*, diterbitkan pertama kali pada tahun 1967. Lihat juga Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

[35]Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1994)

[36]Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994). Idem, Nalar Islam dan Nalar Modern (Jakarta: INIS, 1994)

[37]Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aqli al-Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1990)

[38]Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Kairo: Sinali an-Nasr, 1992).

ini menjadi inspirasi dalam mengkaji pemikiran teoritis hukum asy-Syatibi. Setidaknya, ada beberapa alasan, yaitu: *Pertama*, sudah banyak karya-karya Indonesia tentang asy-Syatibi akan tetapi karya tersebut cenderung menonjolkan konsep maslahah dan maqashid asy-syariah-nya tanpa penjelasan yang memadai bagaimana proses ijtihad hukum yang dipandang memenuhi dua konsep tersebut. *Kedua*, banyak pemikir modern tertarik pada pemikiran asy-Syatibi. Sebagaimana pernyataan Wael B. Hallaq:

> "*Syatibi's induction…has made it attractive to a group of modern thinkers whose primary occupations is to free the Muslim mind from the fetters created by y, he immediate, and perhaps shackling, meanings of the several texts"*.[39]

Ketiga, untuk memberikan gambaran bahwa karya-karya klasik (kitab kuning) tersebut merupakan warisan berharga yang dapat pula digunakan dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer. *Keempat*, teori yang dikembangkan asy-Syatibi, menurut Akh. Minhaji, mampu menjembatani antara model pendekatan normatif-deduktif yang menempatkan al-Qur'an sebagai sumber dari segala sumber ajaran Islam yang harus menjadi titik berangkat umat dalam menghadapi persoalan dengan model pendekatan empiris-induktif yamg mencoba memahami prinsip-prinsip al-Qur'an melalui proses dan mekanisme-mekanisme lebih lanjut.[40]

---

[39] Wael B. Hallaq, *A History.*, h. 206.

[40] Akh. Minhaji, Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam (Usul Fiqh), makalah disampaikan pada Pelatihan Riset Metodologi yang diselenggarakan oleh PSW IAIN Sunan Kalijaga, 19 Mei 2000, h. 23

C. Signifikansi Pengembangan Teori Hukum Islam

Al-Gazali dengan sangat brillian telah memperkenalkan teori induksi dalam pengkajian hukum Islam. Teori yang dikembangkan telah memberikan kontribusi yang sangat signifikan terhadap pengembangan ilmu pengetahuan khususnya pengembangan hukum Islam. Oleh karena itu, upaya dalam mengungkapkan keunikan teori induksi yang dikembangkan asy-Syatibi menjadi sangat signifikan. Selain itu, teori induksi memiliki relevansi yang cukup kuat ketika diterapkan dalam menyelesaikan persoalan hukum kekinian. Dengan demikian, teori induksi dapat berkontribusi dalam perkembangan teori hukum Islam masa kini.

Dengan arah atau tujuan tersebut, buku ini diupayakan dapat (1). Menambah khazanah pemikiran Islam yang tidak hanya berkutat pada metodologi yang bersifat literalistik, atomistik, akan tetapi juga kontekstual dan konprehensif. (2) memberikan sumbangan pemikiran sekaligus motivasi kepada semua pihak khususnya yang *concern* terhadap perkembangan teori hukum Islam dalam rangka membangun pola baru yang paradigmatic terhadap studi hukum Islam.

Berdasarkan beberapa alasan tersebut, tulisan ini berusaha mengkaji teori hukum yang dikembangkan asy-Syatibi terutama teori induksinya yang cukup mampu mempertahankan adaptabiltas dan probabilitas hukum sekaligus berusaha melihat penerapannya pada persoalan-persoalan baru (kasus partikular) terutama ketika dihadapkan pada problem induksi yang ditimbulkan karena munculnya kasus-kasus partikular yang saling bertentangan. Selain itu, akan dicoba pula menganalisis dan mencermati teori tersebut

pada sejauhmana telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengembangan teori hukum Islam. Dari gambaran umum ini, maka ada beberapa hal yang menjadi fokus kajian dalam tulisan ini, yaitu: *Pertama*, mengkaji teori induksi yang dikembangkan asy-Syatibi. *Kedua*, upaya yang dilakukan asy-Syatibi dalam menyikapi problem yang dihadapi dalam penalaran induktif. Ketiga, penerapan metode induksi dalam penemuan hukum Islam. Dan *Keempat*, menelaah kontribusi asy-Syatibi dalam mengembangkan teori hukum Islam.

Upaya pembacaan terhadap pemikiran asy-Syatibi sebenarnya sudah banyak dilakukan oleh beberapa intelektual. Hamka haq dalam disertasinya berjudul: ”*Aspek-aspek teologis dalam Konsep Maslahat Menurut asy-Syatibi sebagai Terdapat dalam al-Muwafaqat”*, membahas tentang faham-faham teologi yang terkandung dalam kitab-kitab usul fikih dan bagaimana pengaruh faham-faham teologi seperti Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan Maturidiyyah mewarnai teori-teori usul fiqh atau bagaimana kecenderungan ulama usul terhadap paham-paham teologi tersebut. Dari penelitian tersebut, Hamka melihat bahwa pemikiran teologi asy-Syatibi dalam konsepnya tentang maslahat banyak persamaannya dengan paham Mu’tazilah dan Maturidiyyah Samarkand meskipun terdapat pula perbedaan dalam hal-hal tertentu. Jika Mu’tazilah dan Maturidiyyah Samarkand dikategorikan sebagai aliran teologi yang bercorak qadariyyah dan rasional maka faham teologi yang dianut oleh asy-Syatibi tidak salah

jika dikatakan pula bercorak *qadariyyah* dan bersifat rasional.[41]

Kajian yang lain adalah Muhammad Khalid Mas'ud yang berjudul : "*Islamic Legal Philosophie: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. Mas'ud menguraikan secara khusus pandangan asy-Syatibi dalam bidang hukum Islam terutama pada teori maslahatnya yang dilihat dari sudut pandang filsafat hukum Islam sedangkan metodologi yang dikembangkan asy-Syatibi dalam merumuskan tujuan kurang diungkap secara detail dalam karya tersebut.[42] Selain karya tersebut, Asafri Jaya Bakri juga pernah mengkaji asy-Syatibi dalam penelitian disertasi berjudul: *Konsep Maqasid asy-Syariah menurut asy-Syatibi*.[43] Namun kekhususan buku tersebut lebih mengarah pada pembahasan di seputar teori *maqasid asy-syariah* serta relevansinya dengan, serta signifikansinya dalam ijtihad hukum Islam dewasa ini. Sedangkan yang kurang dielaborasi oleh Bakri adalah aspek metode induksi yang juga penting dikembangkan guna melakukan pemahaman hukum Islam yang komprehensif, tidak parsial.

Sedangkan Khotib dalam tesis yang berjudul: "*Pemikiran Hukum asy-Syatibi*" menguraikan pemikiran metodologisnya secara umum. Dalam tesis tersebut

[41]Hamka Haq, Aspek-aspek Teologis dalam Konsep Maslahat Menurut asy-Syatibi sebagai terdapat dalam al-Muwafaqat (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1996), disertasi tidak diterbitkan.

[42]Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: al-Ikhlas, 1995).

[43]Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid asy-Syariah menurut asy-Syatibi* (Jakarta: Rajawali Press, 1996). Lihat pula Ahmad ar-Raisuni, Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Imam asy-Syatibi (Mesir: Dar al-Kalimah, 1997/1418 H).

disimpulkan bahwa ada tiga metode yang dikembangkan asy-Syatibi dalam menemukan tujuan hukum (*maqashid asy-syariah*), yaitu: induksi tematis, *maqashid asy-syariah*, dan *qiyas al-Jami'*. Pemikiran asy-Syatibi ini dielaborasi namun kurang mengeksplorasi lebih jauh mengenai teori induksi asy-Syatibi.[44]

Selain itu, Muhyar Fanani juga mengkaji pemikiran asy-Syatibi dan mengkomparasikannya dengan usul fiqh Imam al-Gazali dari sisi epistemologis. Menurutnya, epistemologi ilmu usul fiqh dalam pandangan Imam al-Gazali adalah epistemologi *bayani*[45] sedangkan asy-Syatibi berpandangan epistemologi *bayani* yang berlandaskan pada epistemologi *burhani*. Maksudnya di samping wahyu tetap dijadikan sebagai sumber pengetahuan primer dan akal serta indera sebagai sumber pengetahuan sekunder namun wujud konkret dari upaya asy-Syatibi adalah dijadikannya prinsip sillogisme (*al-Istintaj atau al-qiyas al-Jami'*), induksi tematis (*al-*

[44]Muhammad Khotib, *Pemikiran Hukum asy-Syatibi (Kajian Metodologi)*, tesis tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997)

[45]Akan tetapi kesimpulan ini dibantah oleh Syamsul Anwar dalam penelitian disertasi menyatakan bahwa epistemologi hukum Islam al-Gazzali bukanlah bayani murni akan tetapi al-Gazzali telah berusaha memadukan antara wahyu dan akal sebagaimana yang tampak dalam teoritisasi hukum Islam dalam karyanya al-Mustasyfa'. Menurut Syamsul Anwar, upaya al-Gazzali untuk melakukan pemaduan wahyu dan ra'yu dalam teori hukumnya dilakukannya melalui antara lain: (1) upaya mendekatkan bahkan juga mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam bayani yang bertitik tolak pada teks-teks khususnya wahyu dan sistem pengetahuan burhani yang berlandaskan nalar independen manusia. (2) introduksi teori maqashid asy-Syariah. Pemadun antara system bayani dan system burhani dalam penalaran hukum Islam dilakukan dengan upaya memperkenalkan silogisme dan metode induksi. Lihat Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam dalam Kitab al-Musytasfa' Karya al-gazzali, h. 409. Lihat juga Syamsul Anwar, Teori Hukum Islam al-Gazzali dan pengembangan Metode Penemuan Hukum Syariah, dalam *Tafsir Baru Studi al-Gazzali dalam Era Multikultural*, ed. HM. Amin Abdullah, dkk (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), h. !91

Istiqra' ma'nawi), dan prinsip jiwa syariah (*maqashid asy-syariah*) sebagai prinsip yang tidak boleh ditinggalkan dalam segala upaya menangkap maksud Allah.[46]

Kemudian pembahasan sekilas mengenai pemikiran asy-Syatibi juga banyak tersebar dalam beberapa buku maupun jurnal ilmiah. Namun pembahasan yang dimaksud tidak lebih hanya sebagai pelengkap atau pembanding dan bukan sebagai tujuan utama. Misalnya yang dilakukan oleh Fazlur Rahman sekalipun secara singkat. Dalam karyanya, Rahman menilai bahwa asy-Syatibi sedikit agak berbeda dengan pemikir-pemikir Muslim lainnya. Dalam argumentasinya, Rahman melihat suatu penolakan paten terhadap kekuatan intelektual dan moral manusia.[47] Walaupun asy-Syatibi secara kategoris menolak bahwa akal mempunyai peran utama dalam membuat hukum atau bahkan dalam formulasi kewajiban-kewajiban moral, tetapi asy-Syatibi sendiri telah menggunakan kemampuan rasional untuk mencanangkan tujuan-tujuan syariat.[48]

Dengan kemampuan rasional inilah yang kemudian membentuk paradigma berfikir asy-Syatibi dengan sebuah metodologinya dalam mengistinbatkan hukum. Metode tersebut adalah *istiqra'*. Memang metode ini tidak secara gamblang diperkenalkan asy-Syatibi ketika membahas

[46] Muhyar Fanani, Epistemologi Ilmu Usul Fiqh: Sebuah Refleksi Filosofis Perbandingan antara al-Gazzali dan asy-Syatibi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999), tesis tidak diterbitkan.

[47]Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Pelajar, 1995), h. 233.

[48]*Ibid*., h. 142.

tentang cara mengetahui maksud syariat. Hal ini tidak dijelaskan lebih jauh oleh Rahman.

Di antara pemikir lain yang pernah menyinggung teori asy-Syatibi adalah al-Jabiri[49] dan Hallaq.[50] Sebagai tokoh yang banyak menulis tentang teori hukum Islam, Hallaq menilai bahwa asy-Syatibi telah banyak mengembangkan teori hukum sebelumnya. Metode atau pembuktian induktif yang diperkenalkan oleh asy-Syatibi berasal dari berbagai sumber baik al-Qur'an, sunnah, ijma, qiyas maupun bukti-bukti kontekstual (*qarain al-ahwal*).[51] Metode pembuktian induktif ini yang menurut Hallaq mampu menghubungkan antara teori hukum dengan substansi hukum, yang kurang lebih sama dengan *furu'*.[52] Apa yang dipahami dan dianalisis Hallaq dalam berbagai tulisannya tentang asy-Syatibi tersebut masih dalam bentuk berserak-serakan[53] dan dielaborasi bukan sebagai kajian utama. Selain itu, studi ini dielaborasi lebih jauh untuk mengungkap sejauhmana kontribusi teori induksi asy-syatibi dalam pengembangan hukum.

---

[49]Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aqli al-Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1993), h. 544.

[50]Lihat misalnya dalam buku Wael B. Hallaq, *A History Legal Theoris*, terutama pada Bab V,"Sosial Reality and the Response of Theory", h. 162-206. Dalam tulisannya yang lain, On Inductive…., h. 24-31

[51]*Ibid*., h. 165-166

[52]*Ibid*., h. 166.

[53]Karya-karya Hallaq yang dimaksud adalah "On inductive Corroboration…, Note on the Term Qarina in Islamic Legal Discourse dalam Jurnal of the American Oriental Society 108: 475-480 New York, 1988, hlm. 1-15, dan The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory dalam Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, eds. Wael B. Hallaq and D. P. Little, Leiden 1991. Masing-masing artikel tersebut dapat dilihat dalam Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, yang secara khusus memuat seluruh artikel Hallaq yang tersebar dalam berbagai jurnal.

D. Landasan Teoritis dalam Studi Usul Fiqh

Dalam beberapa literatur usul fiqh dikenal ada tiga teori penalaran hukum klasik yaitu, teori penalaran bayani, teori penalaran *ta'lili*, dan teori penalaran *istislahi*. Ma'ruf al-Dawalibi mencatat dengan istilah lain yaitu, metode penalaran *bayani*, metode penalaran *qiyasi*, dan metode penalaran *istinbati*.

Pada dasarnya, metode penalaran tersebut dapat dirumuskan ke dalam dua kategori, yaitu: (1) istinbat dari aspek kebahasaan yang memahami nas dari kaedah-kaedah bahasa, dan (2) Istinbat dari aspek maqasid asy-syariah, yaitu: memahami nas dari maksud syari'(Allah) menetapkan hukum. Pola penalaran ini didasarkan pada kaedah : *jalb al-masalih wa daf'u al-mafasid* yaitu menarik kepada kemaslahatan dan menolak kepada hal-hal yang merusak. Paradigma ini dapat diringkas dengan "جلب المصالح " saja, karena " دفع المفاسد" secara tidak langsung berarti sudah "جلب المصالح".[54]

Sejalan dengan itu, pengkajian metodologi hukum Islam mengalami perkembangan cukup signifikan. Akh. Minhaji mencatat bahwa ada dua model pendekatan yang dominan saat ini, yaitu: Pertama, pendekatan normative-deduktif (*ilahiyyah, theocentris, subjective theological transcendentalism*) dan kedua empiris-induktif (*insaniyyah, anthropocentris, rational-cum-emperical justification*). Pendekatan yang pertama cenderung didominasi *Aristotalian*

[54]Jalaluddin Abd. Rahman al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazair li Qawaid wa Furu' al-Fiqh asy-Syafi'iyyah* (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, tt.), hlm. 8. Muallif Sahlani, *Prosedur Beristinbath Hukum Islam*, cet ;1 (Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1991), hlm. 94.

logic yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang bercirikan *eternalistic-absolutistic-spritualistic-logic*.[55] Dengan model demikian maka usul fiqh cenderung mendekati masalah secara hitam putih, benar salah, halal-haram, dan yang semacamnya. Akibatnya, pemikiran yang ada bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar kutub ekstrim tersebut. Hingga kini, model pendekatan yang demikian dianggap masih cukup kuat dan mendominasi kalangan umat Islam yang menekuni kajian hukum Islam.

Sedangkan pendekatan kedua menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Model ini lebih bernuansa *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic*. Berdasarkan logika Hegel ini maka " *every one of them was (and is) right within its own field*". Atinya, kebenaran itu bersifat relatif dan dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan juga dialektika sosial yang terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*. Dengan demikian hasil ketentuan hukum dengan model pendekatan yang demikian bersifat relatif, dan diyakini bersifat luwes, fleksibel sekaligus dipandang mampu mengikuti denyut jantung dan perkembangan masyarakat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang ada. Model ini sama dengan model-model kajian ilmu pengetahuan lainnya yang dikenal di kalangan dunia Barat dengan *scientific approach* dengan hasil yang bersifat relatif

[55]Kedua model pendekatan tersebut dapat dilihat Akh. Minhaji, Reorientasi Kajian Usul Fiqh, *al-Jami'ah* No. 63, tahun 1999, hlm. 12-28.

sebagaimana yang dirumuskan oleh William J. Goode dan Paul K. Hatt.[56]

Teori tentang kedua model pendekatan inilah yang digunakan pula untuk melihat dan menganalisa teori induksi yang dikembangkan asy-Syatibi. Apakah teori hukumnya dominan pada pendekatan pertama yang cenderung kaku dan tidak mampu merespon persoalan yang ada karena landasan epistemologinya yang dinilai bersifat bayaniyyah ataukah teorinya mampu mempertahankan adaptabilitas dan probabilitas hukum Islam.

Tulisan ini merupakan studi dalam disiplin ilmu usul fiqh (teori hukum Islam). Oleh karena itu, studi ini menggunakan pendekatan usul fiqh, yakni berangkat dari data-data yang mengkaji teori-teori hukum Islam. Meskipun demikian, bukan berarti mengabaikan data lain yang tidak berasal dari kacamata teori hukum Islam saja, tetapi lebih luas terutama dalam menganalisa teori induksi melalui pendekatan filsafat logika.

Dalam mengungkap teori hukum asy-Syatibi maka digunakan metode interpretasi. Metode ini, berfungsi untuk mengungkap suatu pesan yang terkandung dalam pandangan-pandangan usul fiqh asy-Syatibi yang tertuang dalam teks/karyanya. Selain itu, metode ini dipakai untuk menerangkan atau menjelaskan kandungan teks dengan memasukkan faktor luar, seperti menunjuk hal-hal yang mengelilingi atau melatarbelakanginya, meskipun data luar itu hanya relevan sejauh pengaruhnya dikenali terhadap teori hukum, dalam hal ini terutama adalah premis-premis yang

[56]Akh. Minhaji, Persoalan Gender, hlm. 8.

berasal dari filsafat logika yakni prinsip-prinsip logika dalam teori hukum. Maksud dari interpretasi ini adalah tercapainya pemahaman yang benar mengenai teori induksi asy-Syatibi yang tertuang dalam karyanya. Selain itu, metode komparasi juga digunakan untuk menganalisa sisi keunikan teori asy-Syatibi dengan teori lain serta kontribusi pemikirannya terhadap perkembangan teori hukum Islam.

Fokus analisisnya adalah mengarahkan pada teori hukum asy-Syatibi terutama teori induksinya. Selain itu, pembatasan pada teori hukum tersebut juga karena kajian tentang pemikiran hukum asy-Syatibi yang lain seperti teori maslahahnya sudah banyak dilakukan. Sumber data primer berasal dari pandangan usul fiqh asy-Syatibi sebagaimana yang tertuang dalam kitab *al-Muwafaqat* dan karya-karya lainnya yang relevan. Sumber data sekunder meliputi karya-karya yang mengkaji teori hukum Islam pada umumnya dan yang mengkaji asy-Syatibi pada khususnya.

PENGURUS CABANG

Nahdlatul Ulama

KOTA PAREPARE

PROVINSI SULAWESI SELATAN

BAB II
INDUKSI DALAM
FILSAFAT LOGIKA

A. Filsafat Logika

Dalam studi filsafat, ilmu logika dikenal sebagai salah satu cabang filsafat. Walaupun para filsuf berbeda-beda dalam membagi cabang-cabang filsafat, akan tetapi pada umumnya saat ini filsafat dibagi ke dalam bidang studi atau cabang utama sebagai berikut:

1. Epistemologi
2. Metafisika
   - Ontologi
   - Kosmologi
   - Teologi metafisikaa
   - Antropologi
3. Logika
4. Etika
5. Estetika
6. Filsafat tentang berbagi disiplin ilmu.

Dari keenam cabang tersebut, filsafat logika merupakan cabang yang diangkat untuk melihat penalaran induktif

sebagai salah satu metode berfikir dalam memahami suatu persoalan.[1]

Istilah logika pertama kali digunakan oleh Zeno dari Citium (334-262 SM), pendiri Stoisisme. Logika adalah istilah yang dibentuk dari kata Yunani *hoyikoo-logikos* yang berasal dari kata *hoyoo-logos*. Kata logos berarti sesuatu yang diutarakan, suatu pertimbangan akal (pikiran), mengenai kata, mengenai percakapan, atau yang berkenan dengan bahasa. Dengan demikian, secara etimologis, logika berarti suatu pertimbangan akal atau pikiran yang diutarakan lewat kata dan dinyatakan dalam bahasa. Sebagai ilmu, logika disebut juga *logikę episteme* atau logika scientia yang berarti ilmu logika, namun sekarang ini lazim di sebut logika saja.[2] Sebagai sebuah instrumen, ilmu ini cukup berperan dalam mengembangkan ilmu pengetahuan.

B. Pertumbuhan dan Perkembangan Logika

Sejarah pertumbuhan dan perkembangan logika sebagai ilmu dan sebagai bagian dari filsafat, mengalami beberapa periode, yaitu:

[1] Disebutkan oleh Durant, dalam bukunya yang berudul *The Story of Philosophy* yang diterbitkan sejak tahun 1926 bahwa logika adalah studi tentangmetode berfikir dan metode penelitian idealm yang terdiri dari observasi, introspeksi, dedukasi dan induksi, hipotesis, dan eksperimen, analisis dan sintesis, dan sebagainya. *Lihat Jan Hendrik Rapar, Pengantar filsafat (*Yogyakarta,Kanisius, 1996), hlm. 35.

[2] *Ibid*., h. 52.

1. Zaman Yunani

Perkembangan logika di Yunani pada dasarnya dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat pada waktu itu yang ditandai dengan munculnya golongan *shopisten*. Sebagaimana yang disebutkan dalam sejarah bahwa golongan ini memutarbalikan nilai-nilai hingga kemudian melahirkan upaya untuk menyediakan aturan masyarakat, agama dan akhlak dengan mengemukakan keterangan-ketarangan atau keputusan-keputusan yang palsu seperti:

- Yang baik ialah apa yanag engkau anggap baik.
- Yang buruk ialah apa yang engkau anggap buruk.
- Yang salah ialah apa yang engkau anggap salah.
- Yang benar ialah apa yang engkau anggap benar.

Sebagai akibat dari pernyataan itu seseorang menganggap sesuatu benar atau salah, berdasarkan kepentingannya sendiri dan menguntungkan diri sendiri pula. Kalau terus berpegang kepada pola pikir yang demikian, biasanya orang akan berpikir subyektif dan tidak berpikir obyektif lagi dan hal ini akan membahayakan diri sendiri dan orang lain.

Lepas dari penyimpangan yang mereka lakukan dalam menggunakan kepandaian mempermainkan kata-kata, hingga mengaburkan batas antara mana yang kebenaran dan mana yang kemenangan. Andil mereka dalam merintis logika ilmiah tidak boleh dilupakan. Sebab permainan kaum *sopist* inilah yang kemudian mendorong munculnya gagasan

Socrates (369-399 SM) [3] tentang bagaimana seharusnya mencapai kebenaran. Untuk sampai kepada kebenaran obyektif, Socrates mempergunakan suatu metode yang dilandaskan pada suatu keyakinan bahwa pengetahuan akan kebenaran obyektif itu tersimpan dalam jiwa setiap orang sejak masa praeksistensinya. Karena itu, Socrates tidak pernah mengajar tentang kebenaran itu, melainkan berupaya menolong untuk mengungkapkan apa yang memang ada dan tersimpan di dalam jiwa seseorang.[4] Dengan mempraktekkan tehnik kebidanan itu lewat percakapan, Socrates senantiasa menggunakan setiap kesempatan untuk berdialog dengan siapa saja yang berjumpa dengannya. Percakapan serta metode soal jawab dan diskusi dengan murid-muridnya itulah ia menemukan dengan jelas adanya kebenaran-kebenaran individual yang ternyata bersifat universal. Dengan demikian, ia telah memperkokoh dasar berpikir induktif yang kemudian dikembangkan oleh para pemikir lainnya. [5] Metodenya dikenal dengan sebutan metode kritis karena ia berusaha menjernihkan keyakinan-keyakinan orang; menelitinya apakah memiliki konsistensi intern atau tidak. Jejak Socrates

[3]Tidak ada orang yang tahu persis kapan sokrates dilahirkan. Yang jelas ialah bahwa tahun 399 SM ia dijatuhi hukuman mati dengan harus minum racun. Oleh karena pada waktu itu ia berumur 70 tahun. Dengan demikian diperkirakan ia dilahirkan pada tahun ± 470 SM.

[4] Bentuk yang dilakukan tersebut adalah seperti apa yang dilakuakn oleh ibunya, yang sering menolong orang melahirkan(ibunya seorang bidan), demikianlah pula yang dilakukannya, ia menolong orang untuk "melahirkan" pengetahuan akan kebenaran yang dikandung oleh jiwanya. Sokrates merasa terpanggi untuk melakukan tugas yang mirip dengan tugas ibunya itu, maka cara yang digunkannya pun disebutnya *maiteutika tehne* (tehnik kebidanan) Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 100.

[5] M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq Logika* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991), hlm 6.

ini, kemudian diikuti oleh muridnya plato dengan metode yang belum begitu jauh berbeda dan maju dari gurunya itu.

Dengan demikian, fakta bahwa Yunani sebagai tempat pertama tumbuhnya logika tak dapat diingkari. Yunani memberikan rangsangan bagi pertumbuhan dan perkembangan pemikiran-pemikiran filsafat. Hal ini kemungkinan disebabkan berbagai faktor pendukung bagi tumbuh dan berkembangnya logika di Yunani. Faktor-faktor tersebut antara lain adalah sebagai berikut :

1. Faktor Politik di Yunani

   Yunani terdiri dari beberapa negara kota yang disebut ”polis”. Polis sebagai suatu lembaga yang dikendalikan oleh tiga macam badan, yaitu sidang umum, dewan harian dan badan pengadilan. Sidang umum merupakan badan tertinggi dan memegang peranan yang dominan. Dalam sidang umum dan sidang pengadilan, putusan diambil atas dasar diskusi. Dalam suasana diskusi, kemampuan meyakinkan khalayak ramai dengan kemahiran berbahasa dan argumentasi yang cerdik, memegang peranan penting. Sebab pada akhirnya sidanglah yang akan memutuskan mana di antara dua pidato dapat dibenarkan. Dengan demikian hubungan antara politik dan logos menjadi erat sekali (logos berarti rasio dan kata). Dalam hal ini jasa kaum Sopist yang muncul di Yunani pada abad ke-5 SM patut dihargai.
2. Faktor Sikap Terbuka dan Kesamaan Derajat.

   Gagasan Socrates dapat diterima oleh masyarakat Yunani karena sikap terbuka yang mereka miliki. Hal

ini dimungkinkan, karena penyelenggaraan sidang-sidang pengadilan dan sidang dewan harian dilangsungkan di agora atau pasar. Agora atau pasar tidak hanya berfungsi sebagai pusat perdagangan, tetapi juga sekaligus sebagai tempat melakukan berbagai kegiatan diskusi tentang berbagai hal yang menyangkut kepentingan umum. Kondisi ini memberikan peluang bagi Socrates yang menamakan dirinya sebagai bidan rohani, untuk mengembangkan idenya. Ia mengembangkan suatu pemikiran bahwa kita tidak dapat menerima begitu saja pengandaian-pengandaian yang telah dipercaya umum. Disamping itu, kesamaan derajat antar warga negara yang punya hak kewarganegaraan merupakan faktor yang turut memberi peluang bagi pertumbuhan dan perkembangan logika di Yunani.

Faktor-faktor tersebut di atas membuka peluang bagi Aristoteles (348-322 SM) [6] untuk mengadakan refleksi tentang penggunaan bahasa. Refleksi tersebut membuka jalan

[6] Aristoteles (384-322 SM) filosof Yunani yang lahir di Stegira, chelcidice, sebelah barat laut Aegean Ayahnya, Nichomacus, sebagai anggota serikat kerja medic yang disebut sobs of Aesculapius pada usia 17, Aristoteles dikirim ke Akademia Plato di Athena, dimana dia belajar dan mengajar dibawah bimbingan plato dari tahun 367 hingga kematian Plato tahun tahun 347 SM. Selama 12 Tahun berikutnya, Aristoteles mengajar dan mengadakan riset di bidang biologi, zoology, botani, dan fisiologi di berbagai tempat. Selama periode inilah dia mengajar anak yang kemudian termahsyur sebagai Alexander Agung . Selama 12 tahun berikutnya. Aristoteles memimpin sebuah sekolah yang didirikannya di Athena. Sekolah itu disebut Lyceum, yang juga dikenal sebagai mazhab Peripatetik. Karya-karyanya meliputi dialog dialog, undang-undang, sejarah, kritik sastra, puisi essai, filsafat, risalah –risalah , kompilasi – kompilasi ilmiyah, memoranda, catatan-catatan dan kuliah-kuliah. Tim penulis Rosda, *Kamus Filsafat* (Bandung PT Remaja Rosdakarya, 1995),hlm. 23.

bagi pengetahuan ilmiyah pada umumnya. Aristoteles mengumpulkannya, memperbaiki metodenya, menyusun masalah dan pasal-pasalnya. Logika dijadikannya sebagai pendahuluan untuk bermacam-macam ilmu pengetahuan.

Dengan usaha ini Aristoteles dianggap sebagai peletak dasar[7] dan penemu logika yang sebenarnya dan diberi gelar sebagai guru pertama. Buah karyanya dalam bidang logika terdiri atas lima buku. Buku ketiga terbagi atas dua bagian dan kemudian belakangan oleh murid-muridnya disusun dalam bukunya yang berjudul "*Organon*" [8] yang berarti instrumen atau alat. Maksudnya alat untuk mencapai kebenaran. Logika yang disusunnya itu sampai sekarang masih dipergunakan dan dikenal dengan istilah Logika Tradisional.

Salah seorang murid Aristoteles yang terbesar adalah Theoprastes (371-287 SM), menggantikannya untuk mengepalai aliran peripatetik di Athena dan ikut berjasa menyempurnakan logika yang diwariskan oleh gurunya.

Menurut J. Lukasiewics di dalam bukunya: Aristoteles Sylogistic, menegaskan bahwa Theoprastes itu menemukan lima ikat pikiran yang baru dalam susunan pikiran mengurai,

[7] M. Ali Hasan , *Ilmu.* , hlm. 6.

[8] Buku ini terdiri atas beberapa pembahasan, yaitu (1) categorie, berisikan pembahasan tentang cara mengurakan sesuatu ditinjau dari sepuluh aspek. (2) De Interpretatione, berisikan pembahasan tentang bentuk-bentuk keterangan dan bagian tersebut biasa juga disebut dengan perihermis. (3) Analytica Pruora, berisikan pembahasan tentang bentuk bentuk susunan pikiran yang dipergunakan dalam berpikir. (4) Anatalyca Posteriora, berisikan pembahasan tentang jenis jenis bahan pikiran yang berkekuatan sebagai pegangan dasar. (6) sophistici, berisikan pembahasan tentang pemukauan melalui bahan pikiran, ataupun bentuk pikiran.

berdasarkan ketentuan ketentuan di dalam hukum Aristoteles, yang diberi nama dengan rangka pikiran ke-empat.

Sumbangan Theoprastes yang terpenting menurut I.M. Bochenski, ialah penafsiran tentang yang mungkin dan tentang sebuah sifat yang asazi dari setiap kesimpulan.[9] Logika itu kemudian mencapai puncaknya pada tulisan-tulisan Storik dan kaum Megaria.[10]

Selanjutnya penyambung aliran Zeno yang amat harum namanya sampai saat ini ialah Cleanthes (Abad ke-3 SM) dan Chrysippus (280-206 SM). Chrysippus adalah seorang ahli logika yang sangat tajam pikirannya dan amat produktif, sehingga ada pameo "jika chrysippus tidak ada, niscaya kaum Stoa tidak akan ada".

Kita kenal juga para komentator lainnya pada masa itu, yaitu Appolinus Cronus, Diodorus dan Philo. Philo adalah ahli pikir Yahudi di Alexanderia pada awal abad Masehi dan amat harum namanya.

Selain itu yang tidak kurang perhatiannya terhadap logika ialah Sektus Empiricus, Diogenes Laertius, Cicero (106-43 SM), Gellius, Galenus (130-200 M), Lucius

[9] Sesuatu yang mungkin menurut penafsirannya ialah "yang tidak mengandung kontradiksi di dalam dirinya". Sedangkan setiap kesimpulan, menurut azas yang dirumuskannya mesti mengikuti unsure terlemah di dalalm Alas-pikiran. Yang dimaksud dengan unsur terlemah ialah sifat mendadak dan sifat membagi dan sifat tak meniap di Alas pikiran.

[10] Aliran Megaria itu mula-mula dibangun oleh Euclid, salah seorang murid Socrates (470-399 SM). Di antara Murid Euclid yang terkenal ialah Eubulides Liar paradox (paradox si pembohong). Disamping itu ialah Ichtyas, menggantikan Euclid mengepalai aliran Megaria itu, serta Trasymachnus dari Horinyus yang menjadi guru stilpo. Salah seorang murid stilpo yang termasyhur ialah Zeno (350-260 SM) Sebagai pembangun aliran stoic (Stoicisme).

Apuleus, Origen, Proclus, Stobaeus, Epictitus (abad ke-1 Masehi), Seneca (wafat 65 M).

Agar lebih lengkap lagi ada baiknya dikemukakan pula seorang tokoh yang menaruh perhatian terhadap logika ialah murid Plotinus (205-270 M) yang bernama Porphyrius (233-306 M), pembangun aliran Neoplatonism. Tokoh ini berjasa menambah satu bagian baru dalam pelajaran logika. Bagian baru itu disebutnya Eisagoge, yaitu pengantar categoriae, didalamnya dibahas tentang lingkungan-lingkungan zat dan lingkungan sifat di dalam alam semesta. Bagian baru ini sekarang disebut : Klassifikasi.

Pada masa Porphirius itu alam pikiran Grik telah memperoleh pusat-pusat pelajarannya pada empat tempat: Athena, Antiokia, Rome, dan Alexanderia.

Pertumbuhan dan perkembangan ini ternyata membawa pengaruh yang cukup signifikan terhadap agama Kristen sebagaimana yang terdapat dalam konsili Nicae tahun 325.[11] Konsili tersebut diadakan guna menyelesaikan perbedaan pokok keyakinan dalam agama Kristen, antara aliran Arianism[12] dengan aliran Athanasianism[13] yang kemudian diputuskan *Trinity Faith* sebagai keyakinan resmi dalam agama Kristen dan Arianism itu dinyatakan sebagai ajaran

[11] Konsili yang merupakan anjuran Constantine the Great (306-377 M) ini, kaisar imperium Roma yang pertama-tama memeluk agama Kristen, berlangsung sidang-sidang Gereja sedunia yang pertama kali di Nicae, yang terkenal dengan Konsili Nicae tahun 325 M.

[12] Aliran yang berkeyakinan, bahwa Allah itu Maha Esa tanpa onum dan Yesus Kristus itu adalah manusia biasa, tetapi menjabat Prophet of God (Rasul Allah),

[13] Aliran yang berkeyakinan bahwa Allah Maha Esa, tetapi terdiri atas tiga (*Trinity Faith*) dan Yesus Kristus itu adalah *Son of God* (Anak Allah) yang sengaja menjelma di Bumi.

bid'ah. Tetapi Kaisar Konstantine sendiri berbalik menganut *Unitary Faith* dan mengumumkannya sebagai keyakinan resmi di dalam agama Kristen. Hal itu berkelanjutan sampai kepada masa pemerintahan Kaisar Theodosius (379-395 M), yang berbalik mengumumkan, bahwa *Trinity Faith* sebagai Keyakinan resmi dalam agama Kristen. Keputusan penting lainnya dari konsili Nicae itu menutup pusat-pusat pelajaran filsafat Grik di Athena dan Antiokia dan Roma. Selanjutnya melarang pelajaran logika kecuali beberapa bab seperti Categoriae, Eisagoge dan Perinhermanians. Selain itu dinyatakan sebagai bab-bab terlarang.

Keputusan Nicea tersebut merupakan pukulan dahsyat bagi filsafat Grik dan Logika. Manlius Severinus Boethius (480-524 M), ahli pikir Roma terakhir, masih mencoba mengarang buku tentang bab-bab terlarang itu. Boethius kemudian dijatuhi hukuman mati pada tahun 524 M. Dengan keputusan Konsili Nicae tersebut berarti padamlah perkembangan alam pikiran di Barat hampir seribu tahun lamanya dan dikenal dengan zaman (*dark ages*).

2. Abad pertengahan (800-1600 M).

Logika pada Masa Islam

Pada abad ke-7 M agama Islam berkembang di semenangjung Arabia dan menjelang abad VIII M, wilayah kekuasaan Islam sudah meluas. Disebelah Timur di Thian Shan dan sebelah barat di Pyrenses. Baghdad di belahan Timur dan Cordova di belahan barat merupakan pusat kegiatan filsafat dan ilmiah yang sangat gemilang sepanjang Zaman Tengah.

Karya-karya Grik dan karya karya Sankrit, karya-karya Pahlevi serta karya Suryani dan lainnya disalin ke dalam bahasa Arab. Termasuk di antaranya karya Grik dalam bidang logika yang diberi nama dengan ilmu mantiq. [14]

Abu Abdi Yasue bin bahris , menurut Ferdinand Tottle dalam bukunya *Munjid Fi al-Adabi wa al-Ulum* (1956 M) telah menafsirkan beberapa bagian dari logika itu kepada khalifah al-Makmum (813-833 M) Daulah Abbasiyyah di Baghdad.

Penyalin pertama kali mengenai logika itu dilakukan oleh Yohana bin Patrik (lahir 815 M) dengan bukunya bernama *Maqulat Asyarat Li Aristu* (kategori karya Aristoteles). Kemudian disusul dengan penyalinan bagian lainnya oleh berbagai penulis.

Ibnu Sikkit Ya'kub al-Nahwi (803-859 M) member komentar dalam karyanya *Islah fi al-Mantiqi* (Perbaikan Ilmu Mantik). Selanjutnya salinan yang lebih lengkap dilakukan buat pertama kali oleh al-Kindi (719-863).

Akan tetapi salinan-salinan mengenai logika pada dunia Islam belahan Timur itu masih berada di luar "bab-bab terlarang". Hal itu terbukti dari kritikan yang dilontarkan oleh Abul Qasim bin Ahmad al-Qurtubi dari Cordova, dalam bukunya *Tabaqatul Umam*, berbunyi : "buku-buku al-Kindi tidak memuat tentang *analytica priora* dan *analytica posteriora*, hanya dapat diperoleh dengan kedua bagian itu. Melalui bentuk-bentuk keterangan saja, yang banyak mengisi buku buku al-Kindi, tidak banyak membawa faedah jika tidak

[14] Mantiq berasal dari kata "نطق " yang berarti berpikir, "ناطق" Berarti yang berpikir, "منطوق", berarti yang dipikirkan dan "منطق" bermakna alat berpikir.

disertai pengetahuan tengtang susun pikiran dan bahan pikiran. Pengetahuan tentang itu hanya bias didapat dalam pelajaran tentang *Analytica.*

Al-Qurtubi adalah menjabat Hakim Tinggi di Cordova, di bawah Daulah Umayyah. Kritikannya itu membuktikan, bahwa penyalinan dalam dunia Islam belahan Barat itu telah melewati "bab-bab terlarang".

Selanjutnya penyalinan bagian-bagian pada dunia Islam belahan Timur, masih tetap berkelanjutan di tangan Ishak bin Husein (wafat 911 M.) dan Yakum al-Dimsyiqi (wafat 914 M) dan Matta al Mantiqi (Wafat 940 M), yang telah mencapai "bab-bab terlarang" sepenuhnya.

Namun demikian, penyalinan istilah-istilah Grik ke dalam bahasa Arab masih kacau, belum ada keseragaman. Oleh karena itu, lewat beberapa karyanya[15] Abu Mashar al-Farabi (873-950 M) melakukan upaya penyempurnaan. Istilah-istilah yang telah disempurnakan oleh al-Farabi itu, tidak mengalami perubahan sampai sekarang ini.

Pada abad ini, logika mengalami perkembangan yang pesat di bawah pemeliharaan dan pengembangan yang dilakukan oleh para sarjana Islam. Sebab setelah filsafat meninggalkan bangsa Yunani, ia dipelihara oleh orang-orang

[15] Buah tangannya dalam lapangan logika ada empat buku: (1) *Kutubul Mantiqil Samaniyat*, berisikan salinan lengkap dari tujuh bagian logika dan menambahkan satu bagian baru, sehingga berjumlah delapan bagian. (2) *Mukaddimat Isaguji allati wada'aha purpurious*, berisikan pembahasan panjang lebar tentang Eisagoge karya Porphyrius. (3) *Risalah fi al-Qiyasi, fusulum yuhtaju ilaiha fi sina 'atil Mantiq*. Berisikan pembahasan panjang lebar tentang susunan pikiran beserta ragam bentuk hukumnya (4) *Risalat fi al Mantiqi, al-Qaulu fi Syaritil Yaqini*, yang berisi pembahasan tentang bahan pikiran.

Islam, sehingga menjadi satu bagian yang terpenting dalam sejarah kebudayaan Islam.

Dalam hal ini sejarah telah mencatat jasa al-Farabi sebagai pelanjut dan pengembang filsafat Yunani khususnya Logika. Karena jasanyalah dunia mengenal kembali pelajaran logika yang telah disusun oleh Aristoteles. Ia tidak hanya sekedar menyalin pelajaran Logika itu dar bahasa Yunani ke bahasa Arab, tetapi juga sekaligus memberikan ulasan dan komentar-komentar tambahan, hingga mudah dipahami orang. Keahliannya dalam filsafat umumnya dan logika pada khusunya mengantarkannya untuk mendapat gelar sebagai guru kedua setelah Aristoteles.

Dan patut dicatat bahwa salah satu usaha sarjana muslim dalam menyempurnakan logika tentang metode otoritas diikuti oleh para filosof berikutnya hingga dewasa ini.

Logika pada Masa Kemunduran Islam

Menjelang abad ke XIV M sudah ada reaksi terhadap pelajaran logika dan perkembangan filsafat, karena dipandang terlampau memuja akal di dalam mencari kebenaran, sehingga melahirkan paham-paham yang dituduh *zindiq, ilhaq* dan *kufur*.

Muhyidin an-Nawawi (1233-1277 M) dan Ibnu Salah (1181-1234 M) telah mengumumkan fakta, bahwa mempelajari logika hukumnya haram. Akan tetapi arus reaksi itu baru mencapai puncaknya pada abad XIV M, sejalan dengan kemunduran kekuasaan Islam, dan pada masa itulah Taqiyuddin Ibnu Taymiyyah (1263-1328 M) menentang logika dengan sengit dan mengarang buku yang berjudul *Fasihatu ahli Iman fi al-Raddi 'ala Mantiqil Yunani*

(Ketangkasan Pendukung Keimanan Menangkis Logika Yunani). Tokoh besar ini adalah pemuka gerakan Puritanism, yaitu gerakan pemurnian agama Islam kembali seperti halnya pada zaman Rasulullah SAW.

Gerakan ini disusul oleh Saaddudin al-Taftazani (1322-1389 M) dengan bukunya berjudul *Tahzibul Mantiqi wa al-Kalam* (Seleksi terhadap Logika dan Ilmu Kalam). Di dalam bukunya itu dia mengukuhkan hukum haram mempelajari logika.

Pengaruh fatwa itu sangat kuat terhadap masyarakat Islam. Sejak saat itu mulai padam dan terhenti kegiatan dan perkembangan alam pikiran dalam dunia islam. Sebaliknya warisan disambut dengan gembira oleh dunia barat, sehingga lahirlah zaman Renaissance di Eropa.

Roger Bacon (1214-1294 M) menganjurkan mempelajari bahasa Arab, sebagai satu-satunya jalan untuk memperoleh pengetahuan disebabkan versi-versi salinan yang terlampau kacau dan membingungkan.

Kendatipun keadaan sudah sedemikian rupa, tetapi dalam dunia Islam masih keluar karya-karya baru dalam bidang logika. Akan tetapi semangatnya sudah dilumpuhkan. *Categoriae* (*Maqulat Asyarat*) telah disingkirkan di dalam karya-karya baru itu. Logika sudah dijadikan alat embelan bagi theologia semata, sehingga telah kehilangan semangat kreatifitas.

Said Syarif Ali al-Jurjani (1339-1413 M) mencarikan jalan penyelarasan logika dengan theology di dalam bukunya *Tahzibul Mantiqi wal Kalam*, dengan mempergunakan nama yang sama karya Taftazani.

Muhammad al-Duwani (lahir 14 28 M) memberikan komentar atas *Qadiyat al-Kubra* (*Mayor Premisse*) dan atas *Qadiyat al-Sugra* (*Minor Premise*), Alas Besar dan Alas Kecil di dalam alas pikiran, yang ditulisnya dalam buku *Kubra wal Surgra fi Mantiqi*.

Selanjutnya Abd Rahman al-Khudari (abad XVI M) menyusun dasar-dasar pelajaran logika dalam bentuk sajak, bernama Sulam fi al-Mantiqi. Bukunya itu diberi komentar (syarh) dan dijadikan dasar bagi pelajaran logika di berbagai dunia Islam, termasuk Indonesia.

Kemudian ada tokoh lagi bernama Muhibbullah al-Bisyari al-Hindi (Wafat 71017 M), berasal di pshawar, mengarang tentang logika bernama *Sullamul Ulum fil Mantiqi*. Bukunya itu lahir dan tersebar pada masa kebesaran Imperium Mughol pada anak benua India.

Tokoh lain adalah Ahmad al-Malawi (abad XVIII M), memberi komentar (*syarh*) atas karya al-Akhdari, bernama *Syarhul Sullam fil Mantiqi*. Kemudian diulasnya lagi dengan panjang lebar dalam buku *Syarhul Kabir* (Komentar Terbesar).

Kemudian muridnya bernama Muhammad al-Subban (abad XVIII M), memberikan annotasi-annotasi (*al-Hasyiyyat*) atas karya gurunya itu ke dalam bukunya yang berjudul *Hasyiyyat ala Syarhil Sullami*.

Menjelang penghujung abad XIX M bangkit angkatan pembaharuan dalam Islam atas prakarsa Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida. Sejalan dengan itu

perhatian terhadap logika muncul kembali di Mesir dan kemudian gerakan itu cepat meluas ke seluruh dunia Islam. [16]

3. Abad Modern

Sejarah telah mencatat bahwa otoritas pemikiran Aristoteles di bidang Logika berpengaruh selama lebih kurang 22 abad. Selama kurun waktu tersebut, logikanya tetap terpakai bahkan dianggap sempurna dan tidak dapat diperbaiki lagi.

Gagasan tentang logika modern, baru muncul pada abad ke-17. Logika yang lebih mengarah kepada kepentingan penerapan dan bercorak matematis ini dirintis oleh Leibniz (1646-1716) yang menyadari keterbatasan Logika Aristoteles dalam konstelasi perkembangan ilmu pengetahuan. Rintisannya ini merupakan awal dari logika modern yang juga dikenal dengan istilah logika simbolik. Leibniz mengemukakan suatu gagasan bahwa hubungan antara kalimat tunggal dan kalimat majemuk dapat dinyatakan dengan cara tertentu, sehingga timbul kemungkinan untuk menyusun notasi kalimat majemuk menjadi sederhana. Dengan notasi sederhana, maka hubungan-hubungan menjadi jelas dan dapat diperiksa dengan lebih mudah.

Usaha Leibniz dengan notasi sederhananya ini baru dilanjutkan kemudian sekitar tahun 1850 oleh para tokoh logika modern lainnya seperti William Hammilton, De Morgan dan George Boole serta John Dewey dengan logika pragmatisnya. Namun perlu dicatat bahwa seperti halnya Logika tradisional, logika modern (simbolik) juga merupakan

[16] M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq*, hlm. 13-14.

suatu logika bentuk (*formal logic*) yang menelaah semata-mata bentuk dari berbagai perbincangan. Bukan isinya.[17]

C. Deduksi-induksi Sebagai Metode Penalaran

Penalaran adalah suatu proses berfikir yang menghasilkan pengetahuan. Agar buah pengetahuan yang berdasarkan penalaran itu mempunyai bobot kebenaran, maka proses berpikir perlu dan harus dilakukan dengan cara atau metode tertentu. [18]

Aristoteles (384-322) mengatakan bahwa ada dua metode yang dapat digunakan untuk menarik kesimpulan demi memperoleh pengetahuan dan kebenaran baru. Kedua metode itu disebut metode induktif dan deduktif. Induksi (epagogi) ialah cara menarik konsklusi yang bersifat umum dari hal-hal yang khusus. [19]

Disebutkan dalam logika Scientifika bahwa metode induksi dan deduksi merupakan bagian dari pemikiran tidak langsung. [20] Para ahli logika membagi pemikiran menjadi dua, yakni pemikiran tidak langsung dan langsung.[21]

---

[17] Muhammad Husni, *Pengantar Logika* (Yogyakarta, Gama Exacta Coorporation, 1995). hlm. 3-6.

[18] Drs. H. Burhanuddin Salam, *Logika formal (Filsafat berfikir)* (Jakarta : PT Bina Aksara, 1988) hlm. 72

[19] Jan Hendrik Rapar, *Pengantar*..., hlm. 104.

[20] Selain deduksi dan induksi yang masuk dalam kategori pemikiran tidak langsung adalah konvergensi kemungkinan (argumen kumulatif), yakni pemikiran yang berdasar pada alasan-alasan yang menunjuk pada fakta yang sama sebagai satu-satunya penjelasan.

[21] Pembahasan mengenai pemikiran langsung tidak akan dieksplorasi dalam tulisan ini karena jenis pemikiran ini tidak berkaitan dengan pembahasan induksi dan deduksi sebagai metode berpikir. Selain itu pemikiran langsung juga sebenarnya tidak terdapat pergerakan maju, sebab yang terdapat di dalamnya adalah sekedar dua cara yang berbeda dalam mengatakan hal yang sama. Jadi

1. Deduksi

Seperti yang disebutkan, deduksi merupakan proses berpikir yang didasarkan pengetahuan yang umum untuk mencapai pengetahuan yang khusus[22]

Atau cara penyimpulan yang berdasarkan dua kebenaran yang pasti dan tidak diragukan, yang bertolak dari sifat umum ke khusus. [23] Penarikan kesimpulan secara deduktif biasanya memakai pola berfikir yang disebut syllogisme.[24]Oleh karena itulah sering diungkapkan bahwa intisari dari metode ini apabila dirumuskan bentuknya yang teratur, maka deduksi hakikatnya adalah silogisme, tetapi deduksi bukanlah silogisme; ia hanya penjelmaan deduksi yang sempurna.[25]

Silogisme adalah penemuan Aristoteles yang murni dan terbesar dalam logika. Aristoteles tidak menggunakan silogisme semata-mata untuk menyusun argumentasi-argumentasi bagi suatu perdebatan, namun terutama sebagai metode dasar bagi pengembangan suatu bidang ilmu pengetahuan yang disusunnya.

Silogisme, sebagai bentuk formal dari deduksi, terdiri atas tiga proposisi. Proposisi pertama dan proposisi kedua disebut premis, sedangkan proposisi ketiga merupakan konklusi yang ditarik dari proposisi pertama dengan bantuan

---

proposisi lain dalam pemikiran langsung sebenarnya tidak ada. Oleh karena itu pada hakikatnya tidak dapat disebut pemikiran dalam arti sebenarnya. Dr.W.Poespoprodjo, SH, *Logika Scientifika : Pengantar Dialektika dan Ilmu* (Bandung : Pustaka Grafika, 1999), hlm. 181.

[22] *Ibid*., hlm. 197

[23] Jan Hendrik Rapar, *Pengantar*.. , hlm. 104

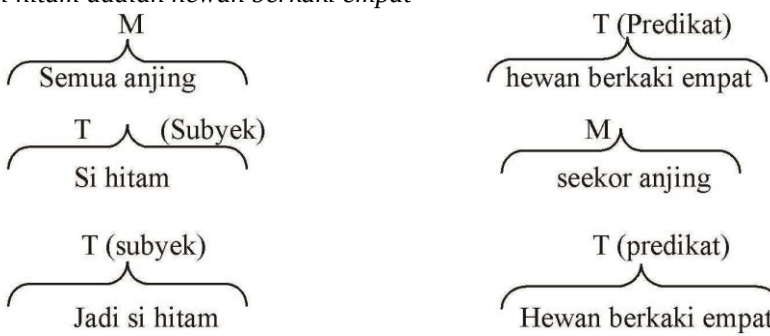
[24] Drs. H. Burhanuddin Salam, *Logika*.., hlm. 75

[25] Dr. W. Poespoprodjo, SH, *Logika*., hlm. 198

proposisi kedua. Jadi, setiap silogisme terdiri atas dua premis dan satu konklusi. Tiap-tiap proposisi itu harus memilki dua term. Jadi setiap silogisme haruslah memiliki enam term. Akan tetapi, karena setiap term dalam satu silogisme senantiasa disebut dua kali, sebenarnya dalam setiap silogisme hanya ada tiga term yang disebut tadi. Yang menjadi subyek konklusi disebut term minor, dan yang menjadi predikat konklusi disebut term mayor. Term yang terdapat pada kedua proposisi tersebut term tengah (*terminus medius*).

Berikut ini sebuah contoh silogisme :

Semua anjing adalah hewan berkaki empat. *(umum/universal)*
Si hitam adalah seekor anjing. *(khusus/particular)*
Si hitam adalah hewan berkaki empat



Karena predikat (P) biasanya mempunyai ekstensi (lingkungan) yang lebih besar daripada subyek (S) kesimpulan disebut terminus minor (t). sedangkan term yang merupakan perantara atau pembanding antara t (S) dan T (predikat) disebut terminus medius (term perantara, pembanding, atau juga disebut term penengah).

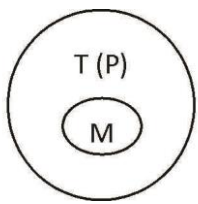
Dua buah premis yang mewujudkan antecedent disebut premis-premis silogisme. Premis yang memuat terminus mayor (yakni term yang menjadi predikat kesimpulan) disebut premis mayor. Sedangkan premis yang memuat terminus minor (yakni term yang menjadi subyek kesimpulan) disebut premis minor.

STRUKTUR SILOGISME			
	M	T Predikat	
Antecedent	Semua anjing t (subyek)	hewan berkaki empat	(premis mayor)
	Si hitam	M	
	(adalah)	anjing	(premis minor)
	t (S)	T (P)	
Consequent:	maka si hitam adalah hewan berkaki empat		(kesimpulan)

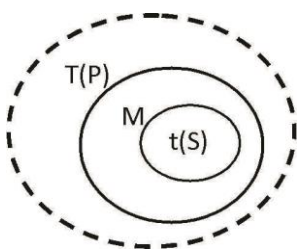
Berdasarkan bagan di atas, diketahui bahwa identifikasi "si hitam" dan "berkaki empat" dengan perantaraan M "anjing" akan mungkin, hanya jika "anjing" yang menghubungkan "berkaki empat" dengan "si hitam" dalam ekstensinya (lingkungannya). Oleh karenanya, dapat diindentifikasi bahwa ciri silogisme sebagai berikut: silogisme adalah suatu bentuk pemikiran yang di dalamnya dapat disimpulkan melalui aspek hubungan logis dari suatu kebenaran yang lebih umum, yang termuat dalam kebenaran yang lebih umum.

Sebagaimana yang kita lihat, istilah-istilah terminus mayor, terminus minor, premis mayor, dan premis minor, kemudian menentukan unsur-unsur silogisme melalui segi ekstensinya (lingkungannya). Para ahli logika menegaskan bahwa banyak keuntungannya memandang silogisme hanya dari segi ekstensinya. Leibniz dan Euler diantaranya yang telah memberi bentuk-bentuk geometris pada silogisme. [26]

Euler misalnya, menjelaskan ekstensi setiap term silogisme dengan menggunakan tiga lingkaran ; oleh karenanya disebut lingkaran euler. Dan ia menjelaskan silogisme sebagai berikut:

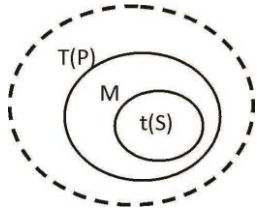


(premis mayor)
M T(P)
Anjing adalah hewan berkaki empat; artinya anjing sebagai keseluruhan merupakan bagian dari ekstensi (lingkungan) "hewan berkaki empat"



(premis minor)
t(S) M
Si hitam adalah anjing; artinya si hitam merupakan bagian dari ekstensi (lingkungan)"anjing".

[26] Dr. W. Poespoprodjo



(kesimpulan)
t(S) T(P)
si hitam adalah anjing; artinya: si hitam merupakan bagian dari ekstensi (lingkungan)"anjing".

Karena lingkaran sedang termuat dalam lingkaran besar, dan lingkaran kecil termuat dalam lingkaran sedang, maka lingkaran kecil termuat dalam lingkaran besar. Memang penjelasan secara geometri ini sangat menenangkan tetapi juga terdapat keberatannya. Sebab cara ini mengundang bahaya menyamakan bukti visual hubungan wadah dan isi dengan bukti intelektual, hubungan identifikasi term satu dengan term termuat dalam ekstensi suatu term yang lain, melainkan terutama terdiri dari pernyataan bahwa dua buah term, yang berbeda, (satu dengan yang lain) sebagai konsep adalah identik dalam eksistensisnya (lingkungan) yang lainnya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa:

- Silogisme tidak lain adalah identitas dua term atau konsep dengan term ketiga yang sama
- Seluruh kekuatan silogisme bertumpu pada hubungan antar dua term-term atau konsep-konsep.
- Dengan silogisme seseorang bukannya hendak menentukan hubungan empirisnya akan tetapi terutama hendak menentukan hubungan logisnya.

Bentuk silogisme Aristoteles kemudian mengalami pengembangan hingga kemudian diklasifikasikan menjadi dua bagian yakni silogisme kategoris dan silogisme hipotesis.

Dan model silogisme yang dipaparkan diatas, adalah bentuk silogisme kategoris.[27]

2. Induksi

Penalaran ini diawali dengan mengemukakan pernyataan-pernyataan yang mempunyai ruang lingkup yang khas dan terbatas dalam menyusun argumentasi dan diakhiri dengan pernyataan yang bersifat umum.[28] Penalaran ini pada hakekatnya berbeda dengan deduksi. Secara umum induksi adalah proses pemikiran dari yang khusus kepada yang umum, atau dari hal yang kurang umum kepada yang lebih umum.[29]

Dalam karangan singkat yang terkenal, berjudul "*The Method of Science*", Thomas Henry Huxley (1825-1895) menerangkan induksi dengan contoh sebagai berikut: [30]

> *" anggaplah kita mengunjungi warung buah-buahan karena ingin membeli apel, kita ambil sebuah, dan ketika mencicipinya, terbukti itu masam. Kita perhatikan apel itu dan terbukti bahwa apel itu keras dan hijau. Kita ambil sebuah yang lain. Itu pun keras, hijau, dan masam. Si pedagang menawarkan apel ketiga. Akan tetapi sebelum*

[27]Aristoteles sebagai pendiri logika hanya membicarakan silogisme kategoris, dan tidak membicarakan silogisme hipotesis. Dr. W. Poespoprodjo, Logika., hlm. 206. Dengan demikian pola kerja yang ditempuh dalam penalaran silogistis-deduktif yang dikembangkan Aristoteles adalah sebagai berikut. Pertama-tama, ditetapkan suatu kebenaran universal dan kemudian menjabarkannya pada hal-hal yang khusus. Dengan kata lain, sesudah suatu ketentuan umum yang ditetapkan, barulah kemudian berdasarkan ketentuan umum itu ditarik kesimpulan yang bersifat khusus atas kasus tertentu. Lihat Jan Hendrik Rapar, *Pengantar*..., hlm. 106.

[28] Drs. H. Burhanuddin Salam, *Logika*..., hlm. 72.

[29] Dr. W. Poespoprodjo, *Logika*...,hlm. 228.

[30] Dikutip oleh R. G. Soekadijo, *Logika Dasar, tradisional, simbolik, dan Induktif* (Jakarta: PT . Gramedia, 1997), hlm. 131.

mencicipinya, kita memperhatikannya dan terbukti yang itupun adalah keras dan hijau, dan seketika itu kita beritahukan, bahwa kita tidak menghendakinya, karena yang itupun pasti masam, seperti lain-lainnya yang sudah kita cicipi."

Jalan pikiran si calon pembeli sehingga ia sampai pada kesimpulan untuk tidak membeli apel, ialah sebuah induksi, Huxley menjelaskan proses induksi itu sebagai berikut :

Pertama-tama kita telah melakukan kegiatan yang disebut induksi. Kita telah menemukan bahwa dalam dua kali pengalaman sifat keras dan hijau pada apel itu selalu bersama-sama dengan sifat masam. Demikianlah pada peristiwa yang pertama, dan itu diperkuat dalam peristiwa yang kedua. Memang itu dasar induksi: kedua fakta itu kita generalisirkan dan kita percaya akan berjumpa dengan rasa masam pada apel, bila kita temui sifat keras hijau. Dan ini suatu induksi yang tepat."

Menurut Huxley untuk sampai kepada kesimpulan penolakan apel ketiga, penalaran induktif itu diikuti oleh penalaran deduktif*:*

"nah sesudah demikian kita menemukan hukum alam, ketika kita ditawari apel lain yang terbukti keras dan hijau, kita berkata: "semua apel yang keras dan hijau itu masam; apel ini keras dan hijau, jadi apel ini masam". Jalan fikiran inilah yang oleh ahli logika disebut silogisme.."

Kalau dirumuskan secara formal, penalaran di atas menurut Huxley adalah demikian:

Induksi :

Apel 1 keras dan hijau adalah masam
Apel 2 keras dan hijau adalah masam
Semua apel keras dan hijau adalah masam

Deduksi:

Semua apel keras dan hijau adalah masam
Apel 3 adalah keras dan hijau
Apel 3 adalah masam

Induksi seperti diatas sesuai dengan definisi Aristoteles, yaitu proses peningkatan dari hal-hal yang bersifat individual kepada yang bersifat universal (*a passage from individuals from universals*). Di situ premisnya berupa proposisi-proposisi singular, sedang konklusinya sebuah proposisi universal, yang berlaku secara umum. Maka induksi dalam bentuk ini disebut generalisasi.

Akan tetapi penalaran calon pembeli itu juga dapat dirumuskan dalam bentuk lain sebagai berikut:

Induksi :

Apel 1 keras dan hijau adalah masam
Apel 2 keras dan hijau adalah masam
Apel 3 adalah keras dan hijau
Apel 3 adalah masam.

Bentuk penalaran di atas juga suatu induksi, namanya analogi induktif. Untuk analogi ini mungkin batasan Aristoteles kurang mengena. Meskipun benar bahwa tidak mungkin apel 3 itu masam kalau tidak semua apel keras dan hijau itu masam, akan tetapi konklusi penalaran di atas bukan

suatu proposisi singular. John Stuart Mill (1806-1873)[31] salah seorang tokoh terpenting yang mengembangkan logika induktif, mendefinisikan induksi sebagai:

> "kegiatan budi di mana kita menyimpulkan bahwa apa yang kita ketahui benar untuk kasus atau kasus-kasus khusus, juga akan benar untuk semua kasus yang serupa dengan yang tersebut tadi dalam hal-hal tertentu". *(operation of the mind, by wich we infer that we know to be true in particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respects*")

Dari contoh dua jenis induksi di atas dapat diketahui ciri-ciri induksi. *Pertama*, premis-premis dari induksi ialah proposisi empirik yang langsung kembali kepada suatu observasi indera atau proposisi dasar (*basic statement*). Proposisi dasar menunjuk kepada fakta, yaitu observasi yang dapat diuji kecocokannya dengan tangkapan indera. Pikiran tidak dapat mempersoalkan benar-tidaknya fakta, akan tetapi hanya dapat menangkapnya sekali indera mengatakan demikian, pikiran tinggal menerimanya. *Kedua*, konklusi penalaran induktif itu lebih luas daripada apa yang dinyatakan di dalam premis-premisnya. Premis-premisnya

[31]John Stuart Mill di kota London. Ayahnya James Mill (1773-1836), adalah seorang ternama dalam aliran utlitarianisme ciptaan Jeremy Bentham (1748-1832). Aliran ini merupakan aliran baru empirisme Inggeris, terutama meminat bidang etika selain utilitarianisme. Karya John Stuart Mill meliputi filsafat Negara dan kehutanan yang hendak dikupas di sini ialah sebagian karyanya *A System of Logic* (1843) yang banyak memuat tentang cara kerja ilmu-ilmu alam. Dalam karya itu Mill menyelidiki dasar teoritis falsafatidan proses induksi, menyatakan sahnya prose situ sambil menanggapi keberatan-keberatan yang pernah diajukan Hume, lalu secara terinci menguraikan carakerja praktis proses induksi itu menurut beberapa bentuk induk, sambil melanjutkan uraian yang pernah dikemukakan Bacon.

hanya mengatakan bahwa apel yang keras, hijau dan masam itu hanya ada dua, apel 1 dan 2. Itulah yang diobservasi dan itulah yang dirumuskan didalam premis-premis itu. Kalau dikatakan, bahwa juga apel 3 yang itu masam, hal itu tidak didukung oleh premis-premis penalaran. Menurut kaidah logika, penalaran itu tidak sahih; pikiran tidak terikat untuk menerima kebenaran konklusinya. *Ketiga*, meskipun konklusi induksi itu tidak mengikat, akan tetapi manusia yang normal akan menerimanya, kecuali kalau ada alasan untuk menolaknya. Jadi konklusi pendaftaran induktif itu oleh pikiran dapat dipercaya kebenarannya atau dengan perkataan lain: konklusi induksi itu memiliki kredibilitas rasional. Kredibilitas rasional disebut probabilitas. Probabilitas itu didukung oleh pengalaman, artinya konklusi itu menurut pengalaman biasanya cocok dengan observasi indera, tidak mesti harus cocok.

Induksi sempurna dan tidak sempurna

Dalam ilmu mantik, pola induksi sering diistilahkan dengan *istiqra'*. Untuk menentukan tingkat probabilitas, *Istiqra'* (induksi) kemudian dibedakan menjadi dua, yaitu :

a. *Istiqra' tam* adalah cara berpikir induktif dengan langkah memulai dari kaidah (hal-hal atau peristiwa) khusus untuk menentukan hukum (kaidah) yang umum dan dalam realitas, hukum umum tersebut berlaku untuk seluruh bagian-bagiannya yang sejenis. Jika kebenaran kesimpulan (hukum atau kaidah) yang diperoleh melalui *istiqra'* itu meyakinkan, maka metode memperolehnya itu disebut *istiqra' tam*.

Contohnya: bulan Januari kurang dari 32 hari
bulan Februari kurang dari 32 hari
bulan Maret kurang dari 32 hari
bulan April kurang dari 32 hari
(dan seterusnya, semuanya kurang dari 32 hari
Semua bulan Masehi kurang dari 32 hari)

Kebenaran kesimpulan itu meyakinkan, tidak termasukkan keraguan ke dalamnya. Penarikan kesimpulan dengancara semacam it diistilahkan oleh para pakar Mantik dengan metode *istiqra' tam*. Karena kebenarannya amat meyakinkan, maka para pakar mantik tidak menggabungkan istiqra tam ke dalam *lawahiq* (qiyas pelengkap). Qiyas ini menurut mereka, termasuk *qiyas mantiqi*.

Contoh lain:
Amin hidup, jantungnya berdenyut
Ali hidup, jantungnya berdenyut
Van Basten hidup, jantungnya berdenyut
Bebeto hidup, jantungnya berdenyut
(dan seterusnya)
Jadi, semua manusia yang hidup, jantungnya berdenyut.

Kesimpulan ini benar secara meyakinkan. Oleh karena itu, metode penarikannya terkategori ke dalam *istiqra' tam.*

b. *Istiqra' naqis* adalah penarikan kesimpulan induktif seperti yang berlaku pada *istiqra' tam*. Tetapi kebenaran kesimpulannya relatif meyakinkan, yakni sampai di tingkat *dzan* atau secara umumnya benar.

Contoh : Kambing jika makan, rahang bawahnya bergerak
Kuda jika makan, rahang bawahnya bergerak
Kerbau jika makan, rahang bawahnya bergerak
Monyet jika makan, rahang bawahnya bergerak
Kelinci jika makan, rahang bawahnya bergerak
Burung jika makan, rahang bawahnya bergerak
(tentunya dengan mengamati pula hewan lainnya,
Semua hewan jika makan, rahang bawahnya bergerak)

Kesimpulan tersebut diyakini benar secara umumnya saja. Sebab, ada hewan yang ketika makan ternyata rahang atasnya bergerak, yaitu buaya. Oleh karena itu, kebanyakan para pakar mantik menggabungkan istiqra' semacam ini kedalam qiyas mantiki, namun demikian, mereka ini tetap mengakui dan mempertahankannya. Qiyas Istiqra' macam ini sebagai metode pemikiran hanya menghasilkan kesimpulan yang umum saja benar.

Beberapa contoh di bawah ini dapat memperlihatkan corak itu :

Contoh : Besi dipanaskan memuai
Emas dipanaskan memuai
Tembaga dipanaskan memuai
Aluminium dipanaskan memuai
Perak dipanaskan memuai
(dan seterusnya dengan semua benda padat)
Semua benda padat dipanaskan memuai.

Semua benda padat itu, setelah memuai menjadi lebih lembut, sehingga bisa dibentuk sesuai dengan keinginan. Akan tetapi, mungkin sekali masih ada suatu benda yang meskipun dipanaskan tidak memuai. Atau keadaan memuainya amat sangat menjadikan platina menjadi standar ukuran panjang dan berat untuk seluruh dunia. Karena ada yang tidak memuai itulah para pakar mantik menyebut *istiqra'* semacam ini dengan *istiqra' naqis*.[32]

Secara ringkas, dapat dikemukakan rumus dari bentuk umum prosedur induksi tersebut sebagai berikut :

S1 adalah F
S2 adalah F
Sn adalah F
Maka S adalah F
Atau jika S1-n adalah F, maka S adalah F

Ketika n sama dengan total bilangan S, maka induksi yang dilakukan termasuk induksi sempurna, jika n kurang dari jumlah total S maka induksinya adalah induksi tidak sempurna.

Perbedaan Silogisme deduktif dan induksi

Perbedaan yang fundamental antara induksi dan deduksi bukan terletak pada perbedaan gerak ke arah yang berlawanan pada jalan yang sama. Deduksi bergerak dalam tingkat konsep, sedangkan induksi berangkat dari tingkatan pengalaman indera ke tingkatan konsep, dari tingkatan khusus ke tingkatan umum atau sebaliknya. Silogisme

[32] Baihaqi A.K, *Ilmu Mantik, Tehnik Dasar Berpikir Logik* (Ttp: Darul Ulum Press, 1996), hlm. 193-196.

mendasarkan pada dirinya pada hubungan dua term dengan sebuah ketiga yang sama (yakni *terminus medius*). Sedangkan induksi mengganti *terminus medius* dengan menjumlah bagian-bagian, dan menumpukan diri pada hubungan pelbagai kejadian individual atau bagian-bagian dengan keseluruhan umum.

Apabila silogisme (deduksi) adalah identitas dua term atau konsep dengan term (konsep) kegiatannya yang sama maka induksi adalah konformitas (kesesuaian) dua konsep dengan satu rangkaian dari fakta-fakta yang diselidiki secara secukupnya satu persatu. Jadi, dalam sendiri-sendiri dan cukup banyak jumlahnya untuk kemudian menyimpulkan suatu kebenaran yang umum.[33]

Meskipun ada yang menilai bahwa induksi dapat dipersamakan dengan silogisme yakni dapat dipulangkan ke bentuk III silogisme akan tetapi hal ini sesungguhnya dapat mengacaukan induksi itu sendiri karena keduanya memiliki perbedaan secara struktural. Perbedaan tersebut dapat dilihat bagan berikut ini:

[33] Dr. Poespoprodjo, Logika, hlm 228.

Silogisme	Induksi
Mayor : semua manusia berakal budi	Mayor: landak, kera, babi, kucing, kerbau tikus } adalah vivi-para*
Minor: semua Negro adalah manusia	Minor: padahal landak, kera, babi, kucing } adalah binatang kerbau, tikus menyusui
Kesimpulan: Jadi semua Negro adalah berakal budi	Kesimpulan: Jadi semua binatang menyusui adalah vivipara

Kesimpulan di atas masing-masing menyatakan suatu kebenaran yang umum dan mempersatukan dua konsep. Pada silogisme, mayor mengungkapkan sesuai suatu konsep dengan konsep lain; sedangkan pada induksi, mayor mengungkapkan kesesuaian antara suatu konsep dengan serangkaian hal, yang dipandang satu persatu.

Dalam silogisme, minor menyatakan kesesuaian antara suatu konsep dan suatu konsep lain; sedangkan pada induksi, minor menyatakan kesesuaian antara suatu konsep dan konsep yang sama, tetapi diambil dengan pengertian umumnya. Dengan kata lain, dalam induksi tidak terdapat terminus medius. Sedangkan yang menggantikan tempat terminus medius yang merupakan sarana pemikiran adalah penjumlahan hal-hal atau bagian-bagian.[34]

[34] Dr. W. Poespoprodjo, SH, *Logika*..., hlm.230.

D. Problem Penalaran Induktif

Problem induksi lebih dikaitkan pada masalah menyimpulkan sebuah pernyataan yang benar (misalnya) tentang seluruh anggota kelas dengan mengamatinya hanya beberapa anggota kelas itu.

Contoh kebenaran pernyataan "semua gagak berwarna hitam" didasarkan (a) pada penglihatan kita bahwa sejumlah besar gagak adalah hitam, dan (b) juga pada belum dijumpainya gagak-gagak yang berwarna lain. Bagaimanakah seseorang dapat dibenarkan secara logis untuk berangkat dari yang sebagian ke keseluruhan, karena tidak semua gagak telah diamati.[35]

Berdasarkan problem tersebut, John Stuart Mill berusaha melakukan upaya penyelesaian dengan menghindari dua ekstrim: ekstrim yang satu ialah generalisasi empiris. Generalisasi empiris itu dilakukan berdasarkan pengamatan yang data-datanya seolah-olah dikumpulkan secara kebetulan, lalu pengumpulan data-data dihentikan dan hasil pengamatan dirampatkan atau digeneraliskan. Dalam hal itu Mill setuju dengan Hume bahwa induksi tidak sah. Kemungkinan lainnya ialah bahwa generalisasi empiris itu didasarkan pada suatu pengumpulan data yang memang lengkap, tetapi secara konkret hal ini mustahil terlaksana karena jumlah data itu tak terhingga, atau memang dapat dilaksanakan tetapi dalam bentuk penjumlahan saja karena jumlah data terbatas, sehingga bukan sungguh-sungguh induksi. Ekstrem lainnya yang mau dihindari ialah mencari

---

∗vivi-para: melahirkan anaknya hidup-hidup.

[35] Tim penulis Rosda, Kamus .. , hlm. 159

dukungan dalam salah satu teori mengenai induksi atau pengetahuan *a priori*.

Menurut Mill, ekstrem yang satu kurang dihindari Bacon, sedangkan ekstrem kedua sangat dibantahnya sebagai "cara pandang Jerman atas pengetahuan manusia" (Kant, idealisme) yang muncul di Inggris dengan Coleridge dan Whewell.[36]

Dengan mencermati problem yang ditimbulkan dari penalaran induktif maka problem ini pula akan muncul apabila penalaran ini dipergunakan pada bidang hukum Islam khususnya dalam bidang metodologi (*usul fiqh*).

[36]Clippings Materi Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan , 147-148.

BAB III
PRINSIP-PRINSIP LOGIKA DALAM TEORI HUKUM ISLAM

A. Teori Penalaran Hukum Klasik

Setelah para teoritisi hukum Islam (*usuliyyun*) menyusun seperangkat metodologi untuk menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis dalam upaya lebih mendekatkan pemahaman kepada maksud-maksud pensyari' atau hukum, maka secara umum seperangkat metodologi itu kemudian diklasifikasikan menjadi tiga teori penalaran hukum yakni, metode penalaran *bayani*, *ta'lili* dan *istislahi*. Akan tetapi beberapa ahli hukum Islam modern melihat dua metode penalaran yang disebut terakhir (*ta'lili* dan *istislahi*) sebagai metode kausasi dan menambahkan dengan satu kategori yang lain yakni metode sinkronisasi. Dengan demikian, para teoritisi hukum Islam merumuskan tiga metode penemuan hukum Islam, yaitu: metode interpretasi linguistik (*tariq al-Ijtihad al-bayani*),metode kaukasi (*tariq al-ijtihad at-ta'lili*), metode sinkronisasi (*tariq al-Ijtihad at-taufiqih*). Walaupun para teoritisi tidak menyebut secara eksplisit tentang metode sinkronisasi sebagai metode penemuan hukum akan tetapi metode ini akan cepat dan mudah ditemukan dalam literatur

usul fiqh yang memakai sebagai salah satu metode penemuan hukum disamping metode linguistik dan kausasi.[1]

1. Metode Penalaran Bayani

Metode ini merupakan metode penemuan hukum dengan melakukan interpretasi terhadap teks-teks hukum Islam yang ada yaitu nas-nas al-Qur'an dan hadis. Dalam konteks ini, penguasaan terhadap kaidah-kaidah kebahasaan (Arab) menjadi sebuah keniscayaan. Ini berarti bahwa penguasaan bahasa Arab beserta kaidah-kaidahnya merupakan hal yang mutlak, sebab al-Qur'an dan hadis sebagai sumber material hukum Islam menggunakan bahasa Arab.

Secara umum, kajian para teoritisi hukum Islam yamg berhubungan dengan interpretasi linguistik meliputi dua aspek, yaitu: aspek teroritis, dan aspek terapan. Pada aspek teoritis, setidaknya akan berbicara tentang asumsi dasar tentang bahasa, meliputi asal usul tentang bahasa, analogi bahasa dan perubahan makna kata. Mayoritas teoritisi hukum Sunni modern menghapus aspek teoritis ini dari karya-karya usul fiqh mereka dengan asumsi tidak terkait langsung dengan interpretasi nas guna menemukan hukum. Mereka cenderung lebih memperhatikan pada aspek terapan.[2]

Dalam kajian terapan, para ahli hukum membuat kaedah-kaedah linguistik dan sejatinya diambil dari para ahli bahasa (linguis) yang meneliti secara cermat tentang bahasa yang dipakai oleh orang-orang Arab. Masalah linguistik ini adalah

[1]Para ahli biasanya membahas metode sinkronisasi dalam topik *at-Ta'arud*. Lihat misalnya dalam karya Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm.391-411. Disebutkan Khallaf dalam buku tersebut bahwa jika dua dalil saling kontradiksi maka langkah yang ditempuh adalah *jamak, tarjih,* dan *tawaqquf*.

[2]Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum...*, hlm. 308.

murni terkait dengan seluk beluk bahasa yang tidak berhubungan sama sekali dengan masalah-masalah keagamaan atau kaidah-kaidah syara'. Kaidah-kaidah linguistik ini kemudian dipakai untuk memahami nas-nas syar'i atau undang-undang.[3] Pada hakikatnya, pembuatan kaidah ini bertujuan untuk mengendalikan bahasa dari perkembangannya yang mengarah pada perubahannya sendiri secara tidak teratur sehingga tidak punya konsep teoritik. Munculnya kesadaran dari para linguis ini karena bahasa dapat berubah akibat perubahan sosial. Di samping itu, pembakuan kaidah-kaidah kebahasaan ini juga terjadi setelah gejala *lahn* (*corruption*) merebak di segala lapisan masyarakat, bahkan terjadi di kalangan ulama dan pejabat pemerintah dari orang Arab sendiri. Atas dasar ini para ahli hukum Islam berpendapat bahwa kaedah-kaidah kebahasaan ini harus dikuasai agar terhindar dari kesalahan dalam memahami nas dan mampu memahaminya secara utuh. Problem linguistik inilah yang dijadikan acuan utama Aristoteles saat menyusun logika.[4]

Berdasarkan kaidah-kaidah linguistik, para ahli hukum Islam kemudian mengelompokkan pernyataan-pernyataan (lafaz) syariah ke dalam empat sudut kajian, yaitu: (1) lafaz dikaji dari aspek jelas-tidaknya, (2) lafaz dikaji dari aspek cara penunjukkannya terhadap makna yang dimaksud, (3) lafaz dikaji dari aspek luas dan sempitnya makna, dan (4) lafaz dikaji dari segi formula-formula perintah.[5]

---

[3]Wahbah az-Zuhailiy, *Usul Fiqh al-Islami,* vol I (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 198.

[4]Muhammad Abu Zahrah, *Usul...*, hlm. 117.

[5]Wahbah az-Zuhailiy, *Usul Fiqh al-Islami,* hlm. 117.

a. Lafaz dikaji dari aspek jelas-tidaknya.

   Dalam taksonomi ini, terdapat dua metode yang berbeda dalam kategori lafaz syari'ah. *Pertama*, menurut metode Hanafiyyah (Fuqaha), lafaz dikategorikan menjadi delapan macam, yaitu: zahir (zahir), nass (eksplisit), mufassar (terurai, rinci), dan *muhkam* (final), serta khafi (samar), musykil (problematik), mujmal (global), dan mutasyabih (tak tedas). Empat yang pertama dinyatakan sebagai lafaz yang jelas, dan empat yang kedua dinyatakan sebagai lafaz yang tidak jelas. *Kedua*, menurut metode mutakallimin (mayoritas teoritisi hukum Islam), lafaz yang jelas dibedakan menjadi dua macam, yaitu zahir (zahir) dan nas (eksplisit) dan lafaz yang tidak jelas meliputi satu kategori saja, yaitu mujmal atau disebut mutasyabih (tak tedas).[6]

b. Lafaz dikaji dari aspek cara penunjukkannya terhadap makna yang dimaksud, yaitu hukum syar'i yang menjadi kandungannya.

   Berdasarkan taksonomi ini terdapat dua metode mengklasifikasikan signifikansi (*dalalah*) lafaz. *Pertama*, metode Hanafiyyah (fuqaha), dalalah terdiri dari empat macam, yaitu *dalalah al-ibarah* (signifikansi tersurat), *dalalah al-isyarah* (signifikansi tersirat), *dalalah al-dalalah* (signifikansi analog), dan *dalalah al-iqtida* (signifikansi dengan sisipan). *Kedua*, metode Syafi'iyyah (aliran Mutakallimin) membaginya

[6] *Ibid*, hlm. 212-247.

menjadi dua, yaitu *mantuq* (pengertian tersurat) dan *mafhum* (pengertian tersirat). Yang pertama dibedakan menjadi dua macam, yaitu *mantuq sarih* (pengertian yang tersurat yang tegas), yang meliputi *dalalah al-ibarah* dalam taksonomi Hanafi, dan *mantuq gair sarih* (pengertian tersurat tidak tegas) yang terdiri dari *dalalah al-Ima 'dalalah al-isyarah*, dan *dalalah al-iqtida*. Yang kedua, yaitu mafhum,dibedakan menjadi (1) *mafhum muwafaqah* (argument a fortiori) yang dibagi menjadi dua, yaitu *mafhum al-aulawi (fahwa al-khitab)* dan *mafhum al-musawi (lahn al-khitab)*, dan (2) *mafhum al-mukhalafah* (argumen a contrario).

c. Lafaz dikaji dari aspek luas atau sempitnya makna. Dalam taksonomi ini ditemukan lafaz umum (*'amm*) dan lafaz khusus (*khass)*, lafaz tanpa keterangan kualifikasi (*mutlaq*) dan lafaz dengan keterangan kualifikasi (*muqayyad)*, lafaz bermakna ganda (*musytarak*) dan sinonim (*muradif*), serta lafaz bermakna *haqiqi* dan lafaz bermakna *majazi* (metafora).

d. Lafaz dikaji dari segi formula-formula perintah hukum (taklif), yaitu perintah (*amr*), larangan (*nahi*), dan alternasi (*takhyir*).

2. Metode Penalaran *Ta'lili*

Dalam metode penalaran ini, illat (keadaan atau sifat yang menjadi tambahan hukum) menjadi titik tolak dalam

perumusan hukum.[7] Metode *ta'lili* atau yang disebut Syamsul dengan metode kausasi merupakan perluasan berlakunya hukum suatu kasus yang ditegaskan di dalam nas kepada kasus baru berdasarkan illat (*causa legis*) yang digali dari kasus nas dan kemudian diterapkan kepada kasus baru. Jadi di sini terjadi perluasan berlakunya hukum dari kasus nas kepada kasus cabang yang memiliki kesamaan illat. Praktiknya dalam usul fiqh adalah penerapan qiyas sebagai metode menemukan hukum syar'i yang ada dalam nas.[8]

Dalam metode ini dibahas cara-cara menemukan illat, persyaratan illat, penggunaan illat dalam qiyas dan istihsan serta pengubahan itu sendiri sekiranya ditemukan illat baru (sebagai pengganti yang lama). Sebagai contoh di dalam hadis ada perintah untuk mengambil zakat hanya dari tiga jenis tanaman, yaitu: gandum, kurma (kering), dan anggur (kismis). Meskipun sebagian ulama (kelompok Zahiriyyah) memahami hadis ini melalui pola bayani, hanya memegangi arti zahirnya, yang melihat dan memahami produk pertanian yang terkena zakat hanyalah ketiga jenis tanaman tersebut. Namun sebagian besar ulama berupaya mencari illat dari jenis tanaman tersebut dan lantas memperluasnya kepada tanaman lain yang mempunyai illat sejenis. Ada yang menyatakan "mengenyangkan (makanan pokok)", ada yang mengatakan jenis biji-bijian, ada yang mengatakan "ditanam (bukan tumbuh sendiri)", dan pendapat paling akhir, yang dikemukakan Yusuf al-Qardawi mengatakan "pembudidayaan (*al-nama'*)"lah sebagai illatnya. Karena

[7]Amir Muallim, *Ijtihad...*, hlm. 108.
[8]Syamsul Anwar, *Epistemologi....*, hlm. 342.

perbedaan ini terjadi perbedaan pendapat tentang zakat cengkeh, kopi, sayuran, rotan, dan seterusnya. Ada yang menyatakan terkena zakat dan ada yang menyatakan tidak, sesuai dengan illatnya yang dipilih tadi.

Di dalam praktek, biasanya metode *ta'lili* digunakan apabila ada perasaan tidak puas dengan pola bayani. Mungkin untuk memperkuat argumen. Tetapi juga untuk mengalihkannya kepada kesimpulan lain agar terasa lebih logis dan lebih berhasil guna.

Banyak ketentuan hukum nas yang dipikirkan jiwa yang melatarbelakanginya sehingga jika jiwa yang melatarbelakangi itu tidak dalam penerapannya pada suatu saat dan keadaan tertentu, maka ketentuan hukum yang disebut dalam nas yang tidak dilaksanakan. Yang dimaksud jiwa yang melatarbelakangi sesuatu ketentuan hukum ialah illat hukum atau kausa hukum. Misalnya di dalam QS. At-Taubah/9: 60 disebutkan bahwa orang-orang muallaf termasuk delapan golongan yang berhak menerima zakat. Yang termasuk golongan muallaf antara lain adalah orang kafir yang amat membenci Islam yang jika diberi bagian zakat akan lunak hatinya terhadap Islam, sekurang-kurangnya tidak akan membenci dan kemungkinan memeluk Islam. Ketentuan al-qur'an mengenai muallaf itu dipahami oleh khalifah Umar Bin khattab bahwa yang melatarbelakanginya adalah keadaan lemah agama Islam pada awal sejarahnya. Dan keadaan itu telah berubah pada masa Umar bin Khattab. Oleh karenanya ketentuan memberikan zakat pada orang-orang muallaf itupun tidak perlu lagi. Dalam keadaan Islam telah menjadi kuat, ditawari pilihan kepada orang-orang kafir

untuk memeluk Islam atau tetap kafir tetapi hidup damai dengan umat Islam atau kafir dan tetap memusuhi Islam.

Logika yang dipakai Khalifah Umar dalam berijtihad tersebut ialah di dalam menetapkan bahwa setiap ketentuan hukum ada illat yang melatar belakanginya. Selama illat hukum masih terlihat, maka ketentuan hukum berlaku, sedang jika illat hukum tidak nampak, maka ketentuan hukumpun tidak berlaku. Dalam perkembangan ilmu hukum Islam, para fuqaha "melahirkan kaedah fiqh yang mengatakan: "hukum itu berkisar bersama illatnya, baik atau tidaknya". Arti kaidah fiqh tersebut ialah bahwa setiap hukum berkaitan dengan illat (kausa) yang melatarbelakangi, jika illat ada maka hukumpun ada, dan jika tidak ada maka hukumpun tidak ada. Menentukan sesuatu sebagai illat hukum merupakan hal pelik. Oleh karenanya memahami jiwa hukum dilandasi iman yang kokoh merupakan keharusan untuk dapat menunjukkan illat hukum secara tepat.

Mengenai adanya kaitan antara illat dan hukum, para fuqaha mazhab zahiri tidak dapat menerimanya. Sebab yang sesungguhnya yang mengetahui illat hukum hanyalah Allah dan Rasul-Nya. Manusia wajib taat kepada ketentuan hukum nas menurut apa adanya.

Menetapkan adanya kaitan hukum dengan illat yang melatarbelakanginya amat diperlukan jika kita akan mengetahui hukum-hukum peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa nabi, yang terlihat adanya persamaan illat dengan yang pernah terjadi pad masa Nabi disebutkan dalam nas. Dengan mengetahui illat hukum peristiwa yang terjadi

pada masa Nabi dapat dilakukan qiyas atau analogi terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi kemudian.[9]

3. Metode Penalaran *Istislahi*

Metode ini berusaha memggali hukum dengan berpijak pada konsep maslahat. Secara etimologis, maslahat berasal dari kata s-l-h atau *shalaha* dan *saluha*, mengandung *wazan istaf'ala* yang memiliki faedah *li at-talab* (untuk meminta atau mencari sesuatu). Kata *shalah* atau *saluha* bisa berarti *wafaq*, *sahha* namun pada umumnya *salaha* dipakai dengan padanan kata *nafa'a* lawannya *fasada* yang atinya rusak.[10]

Dalam istilah tehnis, Ramdan al-Buti mengartikan kata maslahat dengan kegunaan (manfaat) yang ditunjukkan oleh pembuatan hukum (Syari') kepada hambanya untuk memelihara agama, jiwa (*nufus*), akal (*uqul*), keturunan (*nasab*) dan harta benda (*amwal*). Al-Buti sepakat dengan pendapat ar-Razi bahwa mendapatkan hal-hal yang menyenangkan dan meninggalkan hal-hal yang membahayakan.[11]

Maslahat sebagai prinsip penalaran hukum secara luas menyatakan bahwa "kebaikan" adalah halal dan bahwa yang "halal" mestilah baik akhirnya digunakan di masa paling awal dalam perkembangan fiqh. Penggunaan prinsip ini dinisbatkan, misalnya pada yuris-yuris awal dari mazhab hukum kuno, atau bahkan kepada para sahabat. Di antaranya adalah diasosiasikan dengan Imam Malik.

---

[9] Amir Muallim, *Ijtihad*..., hlm. 110-111.

[10] Louis Ma'luf, al-Munjid fi Lugah wa al-Alam (Beirut: dar al-Masyriq, 1973), hlm. 432.

[11] Said Ramdan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1992), hlm. 23.

Dalam teori hukum Islam, seperti yang dicatat Syamsul, al-Gazali adalah orang yang pertama merumuskan secara jelas dan rinci kaidah-kaidah penemuan hukum istislahi (teleologis). Salah satu yang dapat dibuktikan sehubungan dengan penalaran ini adalah upaya al-Gazali melakukan kategorisasi atribut munasib yang tidak didukung oleh nas khusus (maslahah mursalah dan penggunaannya dalam kausasi hukum disebut istidlal mursal), munasib yang tidak didukung oleh nas khusus tapi selaras dengan genus tindakan pembuat hukum syar'i ditempat lain, maslahah mursalah ini lebih rendah tingkatannya dari yang kedua, munasib yang tidak selaras dengan genus pembuat hukum syar'i tapi disimpulkan dari nas khusus, dan munasib yang tidak didukung oleh suatu nas khusus dan tidak selaras dengan tindakan pembuat hukum syar'i dan ini disepakati sebagai tidak hujjah.[12] Klasifikasi yang pertama adalah maslahah yang sahih dan dapat menjadi dasar pijakan bagi qiyas. Kategori kedua dan ketiga memerlukan pertimbangan lebih lanjut. Karena unsur maslahat yang terkandung dalam kategori yang ketiga harus dianalisis sisi kekuatannya yang kemudian melahirkan tiga tingkatan maslahat, yaitu: darurat, hajiyyat, dan tahsiniyyat.

Prinsip-prinsip umum inilah kemudian dideduksikan pada persoalan yang ingin diselesaikan. Misalnya, transplantasi organ tubuh, bayi tabung dan aturan lalu lintas kendaraan bermotor. Masalah-masalah ini tidak mempunyai nas khusus sebagai rujukan. Karena itu untuk menentukan hukumnya digunakan prinsip-prinsip umum yang ditarik dari

[12]Syamsul Anwar, *Epistemologi*...., hlm. 383.

ayat-ayat, seperti tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain, menolak kemudaratan didahulukan atas mendatangkan kemaslahatan, untuk setiap kesulitan ada jalan keluar yang bisa dicari, menolong orang lain adalah kebajikan bahkan kewajiban, dan seterusnya. Melalui pendeduksian dan pertimbangan tingkat keutamaan, para ulama menyimpulkan kebolehan sebagai hukum dasar transplantasi, boleh untuk bayi tabung sekiranya dilakukan oleh suami isteri itu sendiri, sedangkan pelanggaran lalu lintas sebagai *ta'zir*.

Pola istislahi sesuai dengan keadaannya, dimana digunakan ketika tidak ada dalil khusus yang berhubungan dengan persoalan-persoalan lain yang biasanya muncul karena penggunaan tekhnologi dan kemajuan ilmu pengetahuan. Konsep maslahah ini merupakan salah satu konsep dasar hukum Islam meskipun telah dimulai al-Gazali (505 H) namun baru mengalami perkembangan dan mendapat artikulasi yang lebih jelas pada masa asy-Syatibi (w. 709 H).

Sejak awal Islam sebenarnya tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali "kemaslahatan manusia". Ungkapan standar bahwa syariah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, dunia-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan. Dengan demikian, jelas bahwa fundamen dari bangunan pemikiran hukum Islam adalah kemaslahatan, kemanusiaan universal, atau dalam ungkapan yang lebih operasional "keadilan sosial". Tawaran teoritik (ijtihad) apapun dan bagaimanapun, baik didukung dengan nas ataupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam kacamata Islam adalah

sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran teoritik (ijtihad) apapun dan bagaimanapun, yang secara menyakinkan tidak mendukungkan terjaminnya kemaslahatan, terlebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudaratan, maka dalam kacamata Islam, adalah fasid dan umat Islam secara individu atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

B. Assimilasi Logika Yunani dalam Perkembangan Teori Hukum Islam

1. Masuknya Logika Yunani di Dunia Islam

Salah satu hal yang telah tercatat dalam sejarah peradaban Islam dan berdampak kepada perkembangan "intelektual" muslim pada abad pertengahan adalah terjadinya transper besar-besaran tradisi ilmiah dan filsafat Yunani ke dunia Islam. Pengadopsian secara besar-besaran dari tradisi filsafat Yunani terutama logika Aristoteles kemudian memicu peradaban Islam mengalami perkembangan. [13]

Filsafat Islam lahir dari spekulasi filosofis tentang warisan filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada abad ke-3 H/abad ke-9 M oleh kaum muslim. Pada masa ini, Umat Islam terbenam dalam ajaran al-Qur'an dan hidup dalam alam yang menempatkan wahyu sebagai realitas sentral. [14] Bagian dari filsafat Yunani yang pertama kali dikenal oleh kaum Muslim adalah logika Aristoteles.

[13] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), hlm. 34.

[14] *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, ed. John L. Esposito (Bandung: Mizan, 2001), jilid 2, hlm. 71.

Perkenalan ini berawal dari perdebatan-perdebatan ilmiah antara umat muslim dengan orang-orang Nasrani, Yahudi dan Zoroaster yang telah menguasai logika Aristoteles. Mereka saling menyerang dan membenturkan ajarannya masing-masing demi mendapatkan suatu kebenaran yang hakiki.

Dalam perdebatan tersebut mereka banyak menggunakan argumen filosofis yang logis berdasarkan premis-premis logika Aristoteles. Hal ini tentu saja menjadikan umat Islam mau tidak mau harus mempelajari filsafat dan logika pula, hal ini dikarenakan pertanyaan filosofis logis mereka tentang Islam tidak mungkin ditangkis kecuali dengan jawaban yang filosofis dan logis pula. Untuk itulah umat Islam mempelajari filsafat dan logika. Keinginan umat Islam dalam mempertahankan akidah dan menyebarkan kebenaran ajaran dengan argumen logis pula inilah yang merupakan salah satu sebab berkembangnya logika Aristeles di dunia Islam.[15]

Selain itu, Ali Sami' an-Nasysyar melihat ada tiga sebab utama mengapa umat Islam pada waktu itu begitu mudah menerima tradisi budaya lain, seperti filsafat Yunani dan logika Aristoteles. Pertama, adanya paham kesetaraan (tidak ada diskriminasi) antara umat Islam Arab dan non Islam-Ajam. Kedua, adanya jaminan kebebasan berfikir dan berpendapat bagi penduduk negara yang telah ditaklukkan. Ketiga, adanya penerimaan dan penghargaan umat Islam terhadap ilmu pengetahuan.[16]

---

[15] M. Roy Purwanto, *Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul Fiqh* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 136.

[16] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manahij al-Bahs inda Mufakkiriy al-Islam* (Ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), hlm. 5-6.

Proses transfer filsafat Yunani terutama logika Aristoteles ke dunia Islam berlangsung cukup lama, yaitu sejak abad ke-2 sampai akhir abad ke-4 H. Rentang waktu yang cukup panjang itu mengalami perkembangan melalui beberapa fase.

Fase pertama, masa pengenalan logika Aristoteles. Fase kedua, masa penerjemahan terbuka. Dan Fase ketiga dan seterusnya, adalah masa pendalaman dan pengkajian kritis, yaitu: masa yang melahirkan para filosof, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan al-Gazali serta Ibnu Rusyd. Para filosof muslim inilah yang telah memainkan peran yang cukup signifikan dalam perkembangan pemikiran Islam termasuk dalam pemikiran hukum Islam. Keempat filosof ini sependapat bahwa logika Aristoteles sebagai metode berfikir tidak perlu dipertentangkan dengan ajaran agama, karena sebenarnya ia bisa mendukung ajaran-ajaran agama sehingga menjadi lebih baik. Lebih dari itu, tujuan agama dan filsafat termasuk logika sebenarnya adalah sama, yaitu menerangkan tentang baik dan benar serta filsafat tentang Tuhan. [17]

2. Asimilasi Logika Yunani dengan Teori Hukum Islam

Usul fiqh mengalami perkembangan yang sangat pesat setelah masa pembukuan. Namun menurut an-Nasysyar, perkembangan itu tidak sepenuhnya disebabkan oleh pengaruh asing, yakni filsafat Aristo, khususnya *mantiq* yang ketika itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

[17] Lihat Muhammad Yusuf Musa, "Ketuhanan dalam Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd", dalam *Segi-segi Pemikiran falsafi dalam Islam*, ed. Ahmad Daudy (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) hlm. 8-10. juga Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisime dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 15.

Memang tidak dapat disangkal bahwa dalam menyusun kitab *ar-Risalah*, asy-Syafi'i menempuh metode deduktif filsafat dengan menyusun kaidah-kaidah kulliyyah yang dapat diaplikasikan ke dalam masalah-masalah *juz'iyyah*. Dengan demikian ada yang menduga bahwa asy-Syafi'i terpengaruh oleh cara pemikiran filsafat. Khususnya metode *mantiq* dalam penulisan karyanya itu.[18] Alasannya adalah bahwa *mantiq* telah dikenal oleh Islam sebelum masa asy-Syafi'i. selain itu, asy-Syafi'i sendiri sangat mengerti bahasa Yunani, karena ternyata metode qiyas asy-Syafi'i sangat mirip dengan metode *tamsil mantiq Aristo*. [19] Namun demikian alasan tersebut kurang dapat diterima karena asy-Syafi'i sendiri menurut pengakuannya sangat membenci *mantiq* (logika) Aristo. [20] Oleh karena itu, semua alasan yang telah disebutkan tidak membawa kepada keyakinan bahwa asy-Syafi'i benar-benar terpengaruh oleh logika Aristo.

Perkembangan lebih lanjut menunjukkan bahwa metode ilmiah yang digunakan oleh Imam asy-Syafi'i semakin banyak menarik minat dari kalangan ulama-ulama usul fiqh sesudahnya, baik aliran fuqaha maupun dari aliran Mutakallimin. Seperti telah dikemukakan terdahulu bahwa ulama-ulama terkemuka dari mutakallimin, mereka cukup mewarnai kaidah-kaidah usul fiqh dengan corak pemikiran kalam, yakni dengan menggunakan dalil-dalil pikiran teoritis. Menurut salah satu pendapat menyatakan bahwa al-Juwaynilah yang pertama memasukkan metode mantiq dalam

[18] Ali Sami an-Nasysyar, *Manahij*..., hlm. 59.
[19] *Ibid.*, hlm. 60.
[20] Asy-Syafi'I, *ar-Risalah…,* hlm. 132

pemikiran usul fiqh, meskipun masih sangat terbatas. [21] Tetapi jika hal ini kita teliti di dalam *al-Burhan*, karya al-Juwayni, ternyata corak mantiq tidak begitu jelas. Walaupun di dalamnya terdapat istilah-istilah seperti, al-had, al-burhan, al-nazari, dan lain-lain yang mirip dengan peristilahan dalam mantiq, akan tetapi hal itu menunjukkan bahwa al-Juwayni terpengaruh oleh mantiq, sebab mungkin saja hal itu terjadi secara kebetulan. [22]

Terlepas dari bantahan dari Sami al-Nasysyar, yang menilai keterpengaruhan Syafi'i dengan logika Aristoteles (Yunani) dalam merumuskan teori hukum adalah hal yang mengada-ngada dan tidak berdasarkan dengan fakta sejarah, akan tetapi qiyas menjadi sebuah metode ijtihad yang mempunyai syarat-syarat tertentu, dam dibakukan sejak masa asy-Syafi'i dianggap telah banyak terpengaruh oleh logika Aristoteles. Beberapa hal yang mengindikasikan keterpengaruhan tersebut adalah *pertama*, logika Aristoteles masuk ke dunia Islam melalui ilmu kalam. Ulama kalam waktu itu, banyak mengadopsi logika Aristoteles sebagai alat memperkuat argumentasi dalam berdebat dengan kaum Kristen dan Yahudi yang sudah terlebih dahulu menguasai logika. Asy-Syafi'i sendiri juga seorang teolog, yang banyak mempelajari ilmu kalam. Tidak mustahil kalau ia banyak menyerap logika Aristoteles pula. *Kedua*, asy-Syafi'i menguasai bahasa Yunani, yang merupakan bahasa ibu filsafat. Abu Abdullah al-Hakim dalam bukunya, *Manqib*,

[21] An-Nasysyar, *Manahij.*, hlm. 65

[22] Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. Abd al-Azim ad-Dib (Qatar: tnp, 1981), hlm. 84. Lihat juga Juhaya S Paraja, Filsafat Hukum Islam (.....), h. 7

asy-Syafi'i menerangkan bahwa asy-Syafi'i pernah ditanya oleh Harun al-Rasyid tentang ilmu kedokteran, dan dia menjawab:"sesungguhnya saya mengetahui apa yang dikatakan bangsa Romawi-Yunani seperti Aristoteles, Mahraris, Jalinus, dan Asfalis dengan bahasanya. *Ketiga*, ada persamaan konsep antara qiyas asy-Syafi'i dengan teori sillogisme Aristoteles. Persamaan itu terletak pada penggunaan *term* dengan *genus* dan *differentia*nya, premis mayor, premis minor, konklusi dan fungsi masing-masing premis.[23]

Menurut Schacht bahwa pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas usul fiqh dapat dilihat dengan penyerapan konsep premis mayor (*a maiore ad minusi*), premis minor (*aminore ad minus*), *argument of sorites*, konsep *genus, species*, dan *regressus ad infinitum.* [24]

Konsep qiyas yang dimunculkan asy-Syafi'i ini, merupakan teori hukum yang metode pengambilannya memiliki beberapa syarat ketat yang disandarkan pada nas. Pembakuan ijtihad ini menjadikan sifat qiyas berbeda dari sebelumnya, yang difahami sebagai *legal reasoning* yang fleksibel dan dinamis. Dalam pembakuan teori qiyas ini asy-Syafi'i memang tidak pernah menyebutkan secara eksplisit syarat-syarat khusus bagi qiyas, namun berdasarkan contoh-contoh yang dikemukakan oleh ulama setelahnya, yaitu *asl*,

[23] Agus Trianta, *Syllogisme, Kalvakhomer dan qiyas: adakah dari satu akar, pelacakan terhadap pengaruh logika aristoteles dalam qiyas Imam Syafi'i*. makalah Seminar (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002) hlm. 4. Lihat juga Roy Purwanto, *Logika Aristoteles*, hlm. 343.

[24] Lihat Joseph Schacht,"foreign Elements in Ancients Islamic Law", dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996), hlm. 343.

far, hukum *asl* dan illat. Dan ternyata, qiyas yang dicontohkan oleh asy-Syafi'i memiliki substansi yang sama dengan premis-premis dalam sillogisme logika Aristoteles.[25]

Selanjutnya qiyas yang diperkenalkan asy-Syafi'i pada perkembangan selanjutnya mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Kalau pada masa asy-Syafi'i, syarat-syarat qiyas hanya disimpulkan secara implisit dari contoh-contoh qiyas yang diangkat asy-Syafi'i, maka pada masa selanjutnya teori hukum tersebut mengalami perkembangan dengan munculnya teori *masalikul illah*. Teori ini pada dasarnya mengandung unsur logika. Di antara beberapa teori *masalikul illah* yang memuat unsur logika tersebut adalah *al-sabr wa al-taqsim, al-tard, dawran,* dan *tanqih al-manat*.

Keterpengaruhan logika Aristoteles setelah asy-Syafi'i semakin kuat terutama setelah al-Gazali yang secara terang-terangan memfatwakan logika Aristoteles sebagai salah satu syarat ijtihad. Murid sekaligus pengagum al-Gazali, Abu Bakar Ibn al-Arabi (w. 543 H), pernah mengatakan tentang gurunya berkaitan dengan filsafat dan logika. Al-Gazali telah masuk ke dalam perut filsafat kemudian berusaha untuk keluar darinya, tetapi sudah tidak berdaya. [26]

Perhatian terhadap logika, sebenarnya juga telah dilakukan oleh Ibnu Hazm al-Andalusia (w. 456 H) yang berusaha memasukkan unsur logika ke dalam ilmu-ilmu keislaman, akan tetapi usaha tersebut belum berhasil seperti

[25] Sulaiman Abdullah, "*Konsep Qiyas al-Imam asy-Syafi'I dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993), disertasi belum terbit, hlm. 158.

[26] Muhammad Roy Purwanto, *logika Aristoteles.,* hlm. 178.

yang dicapai al-Gazali.[27] Guru al-Gazali, al-Juwayni juga telah memasukkan unsur logika Aristoteles dalam kitabnya, *al-Burhan*, namun tidak mendapatkan tanggapan yang begitu gempita seperti al-Gazali.

Keterpengaruhan logika Aristoteles terhadap teori hukum dapat dikatakan telah ada semenjak masa asy-Syafi'I melalui konsep qiyas dan semakin tampak pada masa al-Gazali. Dengan kata lain, penetrasi logika Yunani ke dalam teori hukum Islam, telah dimulai bersemi pada masa asy-Syafi'i dan mencapai puncaknya pada masa al-Gazali dan seterusnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ulama yang dianggap menerima sungguh-sungguh pengaruh filsafat (*mantiq*) ialah al-Gazali. Hal ini disebabkan karena ia mengemukakan secara mencolok teori mantiq sebagai *muqaddimah* dari kitabnya *al-Mustasyfa*. Di dalamnya ia menegaskan bahwa siapa yang tidak menguasai mantiq aristo, ilmunya tidak dapat dijamin kebenarannya. Untuk itulah al-Gazali menilai mantiq Aristoteles sebagai salah satu syarat ijtihad, dan merupakan fardu kifayah bagi umat Islam. Hal ini menempatkan al-Gazali pada posisi yang sangat bertentangan dengan para fuqaha Islam yang lain ketika itu.[28]

Berdasarkan kenyataan bahwa al-Gazali mengaitkan filsafat dengan usul fiqhnya bahkan menjadikannya sebagai mukaddimah dalam kitabnya itu, maka tidak salah jika dikatakan bahwa pengaruh filsafat (mantiq) masuk ke dalam pemikiran hukum Islam melalui ulama Mutakallimin

[27]Zainul Kamal, *Kritik Ibnu Taymiyyah terhadap Logika Aristoteles* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), hlm. 208.

[28] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manahij*., hlm. 65.

Asy'ariyah, bukan melalui Mu'tazilah. Dugaan ini semakin kuat jika benar pendapat yang mengatakan bahwa al-Juwaini sebagai guru al-Gazali, juga telah terpengaruh oleh filsafat itu. [29]

Pengaruh filsafat terhadap usul fiqh yang terjadi sejak akhir abad ke-5 H itu, banyak mendapat tantangan dari ulama-ulama yang hidup ketika itu dan masa-masa sesudahnya. Tantangan yang paling terkenal datang dari Ibnu al-Salah dan Ibnu Taymiyyah. Ibnu Salah membantah dengan keras pendapat al-Gazali dengan menyatakan bahwa Abu Bakar, Umar ra. dan lain-lain, dapat mencapai tingkat keyakinan padahal tidak seorang pun di antara mereka yang mengetahui *mantiq*. Ketika ditanya apakah para sahabat, tabi'in, dan para mujtahid salaf membolehkan mantiq dipelajari? Ia menjawab: mantiq adalah jalan menuju filsafat. Sedang jalan untuk masuk filsafat (kesesatan) adalah sesat. Mempelajari mantiq bukanlah hal yang dibolehkan oleh syariat, dan tidak seorangpun dari sahabat, tabi'in dan para mujtahid salaf yang membolehkannya. [30]

Tantangan yang tidak kalah kerasnya ialah datang dari Ibnu Taymiyyah (w. 28 H), ia menulis satu buku yang didalamnya diungkapkan secara khusus kesesatan para ahli mantiq, dengan judul *al-Radd ala al-Mantiqin*. Di dalam karyanya ini, ia sangat menyalahkan orang yang menganggap ilmu yang diperoleh dengan akal (melalui mantiq) sebagai bahagian dari ilmu-ilmu kenabian (keagamaan). Ia menyatakan bahwa orang yang punya asumsi demikian

[29] *Ibid*., hlm. 70-71.
[30] *Ibid.*, hlm 140.

adalah jelas keliru karena mantiq dipelajari dari ibnu Sina dan Ibnu Sina sendiri mempelajarinya dari Aristo. [31]

C. Pentingnya Logika Dalam Teori Hukum Islam

Dalam karyanya, *al-Mustasfa*, al-Gazali telah memulai dengan pendahuluan yang berisi penjelasan yang cukup mendetail mengenai logika. Walaupun pembahasan selanjutnya dalam kitab tersebut tidak ditemukan analisa logika formal bahkan lebih banyak menguraikan tentang diskursus teori hukum tradisional, akan tetapi secara eksplisit, diawal pembahasan daam pendahuluan kitabnya tersebut menegaskan bahwa barang siapa yang tidak memiliki pengetahuan tentang logika sesungguhnya tidak memiliki pengetahuan sejati dari ilmu apapun al-Gazali mengatakan:

> Pada penadahuluan kitab ini (al-Mustasfa), saya menyebutkan kapasitas-kapasitas dan batas-batas kemampuan akal dalam mendefinisikan dan dalam hal berfikir demonstrative (burhani). Dan saya sebutkan juga syarat-syarat suatu definisi dan demonstrasi yang benar, dan pembagiannya, sebagaimana yang telah saya singgung secara ringkas dalam kitab mahk al-Nazar dan mi'yar al-ilm. Logika adalah dasar dari ilmu pengetahuan dan lebih sekedar pendahuluan atau cabang ilmu pengetahuan. Oleh karenanya, barang siapa yang tidak mengetahui logika, maka ilmunya tidak dapat dipercaya". [32]

---

[31] Ibnu Taymiyah, *Ar-Rad 'ala al-Mantiqiyyin*, ed. Abd al Samad al-Kutubi (Bombay: al-Mathba'ah al-Qayyimah, 1949), hlm. 15 dan 382.

[32] Abu Hamid Muhammad al-Gazzali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul*, Jilid 1 (tt., Dar al-Fikr, tth), hlm. 10.

Berdasarkan pernyataannya di atas, al-Gazali hanya menekankan pentingnya logika sebagai satu-satunya alat yang efektif yang dengannya semua kesimpulan dapat dibentuk sesuai dengan desain rasional.

Dalam karyanya *Syifa' al-Galil*, sebuah karya yang ditulis pada awal karirnya, al-Gazali menganalisa argumen-argumen hukum dalam term-term silogisme. [33] Dan dalam karyanya bidang logika, *Mi'yar al-Ilm*, al-Gazali membuat ilustrasi tiga bentuk silogisme kategoris beserta coraknya melalui contoh-contoh yang digambarkan tidak hanya dalam teologi dan filsafat, tetapi juga dalam masalah hukum. Di sini al-Gazali membahas sillogisme *konjuntif* dan *disjuntif, reduction ad absurdum* (pengurangan kemustahilan), dan induksi. [34] Dengan demikian, jelaslah bahwa apa yang al-Gazali upayakan, menurut Hallaq, pada dasarnya dilakukan untuk menunjukkan kepada para teoritisi hukum agar dalam menganalisis kasus hukum diperlukan pemahaman mengenai hal itu. [35] Di antara yang dilakukan al-Gazali dalam mengembangkan teori hukumnya melalui pemahaman logika tersebut adalah persoalan qiyas. Menurutnya, agar qiyas menjadi valid, ia harus diubah menjadi bentuk pertama silogisme. Dalam karyanya, *Syifa' al-Galil*, al-Gazali telah mengupayakan lebih jauh ke arah formalisasi logika formal

[33] Al-Gazzali, *Syifa al-Galil,* hlm. 435-455. Lihat hasil terjemahan yang dilakukan oleh Hallaq dalam,"Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence" Arabica 37, Leiden, 1990, hlm. 338-358.

[34] Dikutip Hallaq dalam *Mi'yar al-ilm fi Fan al-Mantiq*, ed. Sulaiman Dunya (Kairo:Dar al-Ma'arif, 1961), hlm 134-165. Hallaq, *A History* …, hlm. 137.

[35] Hallaq, *A History..*, hlm. 138

dengan berusaha menganalisa sebuah argumen/dalil hukum dengan term-term silogistis. [36]

Sumbangan al-Gazali pada formalisasi dan analisa logis dari argumen-argumen hukum parallel dengan sumbangannya kepada epistemology, dan pada dua bidang penyelidikan filosofi yang saling berkaitan, [37] warisan al-Gazali tetap bertahan.

Selain al-Gazali, Ibnu Qudamah juga telah berusaha membangun teori hukumnya dengan pengenalan logika di mana ia tidak hanya membahas *tasawwur*, *tasdiq*, dan *had*, tetapi juga melukiskan tipe-tipe silogisme, syarat-syarat validitasnya, dan sifat yang mungkin dapat dipakai dalam menganalisis hukum. Dalam karyanya, *Raudat an-Nazir*, Ibnu Qudamah menguraikan tiga bentuk silogisme, silogisme kategoris bersama dengan silogisme hipotetis dan yang berlawanan. Dalam ilustrasi tentang cara kerja silogisme-silogisme tersebut, ia memberikan contoh-contoh hukum. Argumentasi dalam seluruh pengetahuan menurutnya harus sesuai dengan aturan-aturan silogisme, dan agar analogi (qiyas) menjadi valid harus bisa direduksi kepada bentuk silogisme yang pertama (kategoris). [38]

---

[36] Al-Gazzali, *Syifa al-Galil*, hlm. 435-455.

[37] Keterkaitan antara logika dan epistemologi tersebut, barangkali dapat disebabkan oleh pandangan teoritisi hukum bahwa penemuan pengetahuan adalah salah satu tugas logika. Karena itu logika dipandang sebagai alat yang dengannya pengetahuan manusia yang logis dapat dikembangkan, karena itu teori pengetahuan tidak hanya dijadikan sebagai satu set *tautology* (kata yang diulang-ulang) tetapi juga sebagai sistem epistemologis.

[38] Untuk penjelasan lebih detail mengenai tulisan para teoritisi tentang logika, baca Hallaq, "*Logic.*, hlm. 315-358.

Penyatuan logika dengan hukum juga tampak pada sesama penganut mazhab Syafi'i yang lebih muda dari Ibnu Qudamah, Sayf al-Din al-Amidi yang, sebagaimana al-Gazali, banyak mempelajari logika dan filsafat Yunani. Walaupun al-Amidi dalam karyanya, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, tidak mengawalinya dengan pengantar logika. Hal itu tidak menunjukkan bahwa ia tidak memiliki komitmen yang kuat terhadap logika. Buktinya, dapat diamati dalam karyanya yang menyatakan bahwa ilmu pengetahuan apapun datang melalui *tasawwur* dan *tasdiq*. Dan salah satu dasar dari indikator hukum (yang disebutnya dengan dalil) dapat digunakan untuk mendukung kesimpulan hukum. Di sini Amidi kemudian mengklasifikasi indikator tersebut ke dalam tiga tipe: rasional, revelational (berdasar wahyu), dan kombinasi antara keduanya. Indikator rasional membuktikan pengetahuan rasional pada umumnya digunakan dalam teologi dan bidang-bidang rasional lainnya, sementara indikator wahyu diambil dari sumber-sumber tekstual keagamaan. Tipe ketiga adalah argumen rasional yang memperoleh premis-premisnya dari wahyu. [39] Dan pada akhir karyanya, satu bab yang diberi judul *istidlal* (argument-argumen yang didasarkan atas dalil), khusus dibahas Amidi tentang indikator independen dari qiyas. Seperti Ibnu Qudamah, Amidi menguraikan tipe-tipe argumen silogisme dengan contoh-contoh yang diambil dari hukum substantif. Akan tetapi dalam bahasan ini, Amidi yang telah menarik garis (pemisah) antara silogisme dan qiyas, tidak menegaskan

[39] Abu al-Hasan Ali Sayf ad-Din al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Kairo: Matba'ah Ali Subayh, 1968), I, hlm. 8.

bahwa validitas qiyas tergantung pada kemampuannya untuk direduksi menjadi bentuk silogisme yang pertama (kategoris). Konsep struktur logika qiyas ini dan hubungannya dengan silogisme, menurut Hallaq, tidak menampakkan adanya konsekwensi substantif bagi proses aktual pemikiran hukum, tetapi lebih menghadirkan sebuah perhatian teoritis secara murni. [40]

Penyatuan logika dengan teori hukum seperti yang dilakukan al-Gazali, Ibnu Qudamah, dan Amidi, juga ditunjukkan komitmen mereka yang sama oleh Ibnu Hajib (w. 646/148), seorang teoritisi dari mazhab Maliki. Dalam tradisi para teoritisi yang mendasarkan teori hukum kepada hukum, bahasa, dan teologi (kalam). Ibnu Hajib juga membahasnya pada beberapa tempat dalam pendahuluan karyanya. [41] Taftazani (w. 791/1388), seorang komentator penting atas karya Ibnu Hajib, menyatakan bahwa sebagai ganti dari pembahasan kalam tentang isu-isu teologis yang substansial mengenai Tuhan dan kenabian, Ibnu Hajib membahas logika. Pembahasan logika dengan samaran logika, menurut Jurjani (w. 816/1413), harus dihubungkan dengan fakta bahwa hukum, karena menjadi disiplin keagamaan, tidak bisa secara bebas didasarkan atas sebuah ilmu pengetahuan (sains) yang dicurigai dan asing seperti halnya logika, dan karena kalam, sebagai mahkota ilmu-ilmu agama, berkaitan erat dengan logika, maka ia digunakan sebagai cover untuk menutupi logika yang dimasukkan di dalamnya. Jurjani mengatakan,

[40] Wael B Hallaq, *A History.*, hlm. 141.

[41] Lihat karyanya, *Muntaha al-Wusul wal Amal fi 'ilmi wal Jadal*, ed. Muhammad al-Nasani (Kairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1326/1908, hlm. 2-11. *Ibid.*

hal ini menunjukkan bahwa dalam teori hukum ada kebutuhan hakiki terhadap logika. Dalam komentar yang luar biasa atas Jurjani, Harawi malah berkata lebih jauh bahwa tidak ada dalam kalam yang relevan dengan apa yang dibutuhkan hukum kecuali logika. [42]

Setelah memaparkan secara ringkas betapa pentingnya logika dalam perkembangan teori hukum, maka hal yang terpenting diuraikan lebih lanjut adalah bagaimana penalaran logika induktif mendominasi pemikiran hukum selanjutnya.

D. Penalaran Induktif dalam Kajian Hukum Islam

Elaborasi dan perkembangan teoritis doktrin induktif dalam kaitannya dengan kajian teori hukum terjadi setelah diperkenalkannya logika Yunani ke dalam studi kalam dan usul fiqh. Meskipun belum jelas kaitan antara berkembangnya doktrin induksi dalam kajian hukum Islam dengan diperkenalkannya logika Yunani, sebagaimana yang ditegaskan oleh Hallaq, tetapi fakta menunjukkan bahwa baru pada abad ke-5 H/11 M dan sesudahnya teori induksi muncul dalam kajian hukum Islam di kalangan ahli-ahli usl fiqh.[43] Dan penggarapan berdasarkan ilmu logika terhadap teori induksi dalam kaitannya dengan kajian-kajian hukum Islam muncul pertama kali dapat dilihat dala karya-karya al-Gazali[44] dan mengalami apresiasi yang sangat kuat dan dasar

[42] Dikutip oleh Hallaq dalam dalam karya Harawi, *Hasyiyah 'ala hasyiyyat al-Muhaqqiq al-Sayyid asy-Syarif al-Jurjani*, 2 volume (Kairo: Maktabatal-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1973, I: 39, II: 30-34. Lihat Hallaq, *Logic Formal.*, hlm 333.

[43] Wael B. Hallaq, "On Induktive Corroboration...", hlm. 24-25.

[44] Syamsul Anwar, Teori hukum Islam al-Gazzali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Syari'ah, dalam *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, ed. H.M. Amin Abdullah, ddk. Yogyajkarta: Kurnia Kalam

pijakan yang kokoh pada masa-masa selanjutnya termasuk pada masa asy-Syatibi.

Walaupun kahadiran induksi (istiqra) dalam bidang hukum mulai mendapatkan tempat sejak abad ke-5/11, sebagaimana yang terlihat dengan munculnya prinsip induksi tematik dar hadis-hadis Nabi (tawatur ma'nawi) akan tetapi perlu dipahami bahwa kemunculan prinsip induksi ini telah berperan menyelesaikan problem kewenangan ijma' yang menurut Hallaq, merupakan problem yang selama beberapa abad tdak mendapatkan penyelesaian.

Pada permulaan abad ke-5/11, bukti tekstual yang dikemukakan dalam menjustifikasi kewenangan tersebut didasarkan atas dasar ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dianggap tidak memberikan kepastian karena ia dipahami secara individual. Para teoritisi pada masa ini menekankan kewenangan ijma' sebagai sumber hukum yang dapat memberikan kepastian. Jika memang demikian, maka ia harus disandarkan pada tekstual yang pasti. Akan tetapi, hal ini belum diperoleh pemecahannya melalui sebuah prinsip metodologis. Oleh karena itu, para teoritisi dari abad ke-5/11 kemudian berusaha mengartikulasikan prinsip induksi dalam menyikapi hadis-hadis nabi sebagai respon dalam memecahkan persoalan kewenangan ijma'

Dalam pembentukannya, prinsip induksi tematik dari hadis-hadis nabi hanya merupakan awal atau bibit bagi perkembangan yang lebih signifikan dalam struktur teori

---

Semesta , 2002, hlm. 193. *Idem*, Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'IIm al-Usul Kaeta al-Gazzali (450-505 H/1058-1111M), disertasi tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 396.

hukum. Induksi semakin memainkan peran penting bagi para teoritisi selanjutnya. Dan salah satu teoritisi yang dimaksud adalah Imam al-Gazali. Meskipun Ibnu Hazm (w.456/1062) telah mengupayakan logika induktif dalam pemikiran hukumnya lebih awal sestengah abad sebelumnya akan tetapi Hallaq menilai al-Gazali lebih pantas mendapat kredit penuh (pujian yang tinggi) karena telah berupaya mengakomodasikan logika induktif secara penuh ke dalam teori hukumnya.[45]

Seiring perkembangan pemikiran hukum, induksi semakin mendapatkan tempat. Menurut Qarafi, pada abad ke-7/13 prinsip logis ini menjadi salah satu indicator hukum, yakni merupakan alat untuk menemukan hukum. [46] Pentingnya induksi ditandai dengan penempatannya dalam susunan indikator yang diklasifikasikan oleh Qarafi; induksi ditempatkan setelah Qur'an, Sunnah, Ijma, qiyas, qaul sahabat, maslahah umum, istishab, dan hukum adat. Bagi para teoritisi, induksi menjadi sebuah cara berfikir. Diskursus yang lahir setelah abad ke-6/12 berbeda dari apa yang ada pada periode sebelumnya. Karakteristik penting yang dimiliki pada masa ini dan selanjutnya adalah rujukan yang berulang-ulang pada prinsip induksi dalam argumentasi dan pemikiran hukum. Sebuah pemikiran yang didasarkan atas survey induktif dari dalil-dalil yang relevan dianggap memiliki otoritas (tempat) yang sama dengan argument yang lain. Pentingnya peran induksi dalam penggalian hukum akan

[45] Hallaq, *A History...*, hlm. 137.

[46]Dikutip Hallaq dalam karya Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul fi al-Usul*, ed. T. "Abd. Al-Rauf Sa'ad (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1973), hlm. 445-448. *Ibid.*

tampak menonjol dalam teori hukum asy-Syatibi karena telah berupaya menggabungkan yang unk antara pemikiran maslahah umum yang diperluas dengan prinsip logis.

Untuk melihat keunikan pemikiran hukum asy-Syatibi dalam upayanya menerapkan prinsip logika induktif tersebut, berikut akan diuraikan secara ringkas beberapa teoritisi sebelumnya yang telah mencoba menggunakan prinsip ersebut dalam mekanisme ijtihad. Di antara teoritisi tersebut adalah al-Gazali, Ibnu Hazm, dan Ibnu Rusyd. Pemilihan terhadap ketiga tokoh tersebut sengaja diangkat karena mereka dinilai banyak mempengaruhi pemikiran hukum asy-Syatibi.[47]

1. Penalaran Induksi al-Gazali dalam Metode Interpretasi Linguistik dan Metode Autentikasi Hadis.

Di zaman tengah, seperti yang dicatat Syamsul Anwar, al-Gazali[48] merupakan tokoh yang telah melakukan upaya

[47]Syamsul Anwar menyebutkan bahwa teori hukum asy-Syatibi pada dasarnya berasal dari al-Gazzali yang telah mengembangkan kerangka dasarnya terlebih dahulu. Apa yang dilakukan oleh asy-Syatibi adalah pengulasan yang bersifat memperluas dan memperdalam gagasan al-Gazzali sehingga artikulasinya lebih komprehensif. Bahkan Syamsul menilai bahwa apa yang dilakukan dalam banyak tempat mengutip contoh-contoh al-Gazzali secara harfiah. Syamsul Anwar, teori Hukum Islam al-Gazzali., hlm. 198. Lihat juga Agus Moh. Nadjib, Nalar Burhani dalam Hukum Islam (sebuah Penelusuran Awal), dalam *Hermenia,* Vol. 2. No. 2 Juli-Desember 2003, hlm. 236.

[48]Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin at-Tusi al-Gazzall. Lahir di Desa GazaIa di Tus, sebuah kota di Persia dari keluarga yang *religius*. Masa kecilnya, didldik oleh ayahnya, Muhammad, seorang pemintal dan pedagang kain wol. Setelah, ayahnya meninggal, kemudian dididIk oleh Ahmad bin Muhammad ar-Razikari at-Tusi; seorang sufi dan fuqaha dari Tus hingga kemudian dimasukkan ke dalam madrasah. Setelah mempelajari dasar-dasar fiqh, kemudian merantau ke Jurjan untuk memperluas wawasannya tentang fikih dengan berguru kepada seorang fakih yang bernama Abu al-Qasim Ismail bin Mus'idah al-Ismaili (Imam Abu Nasr al-Ismali). Setelah kembali ke Tus, al-Gazzali berangkat ke Naisabur dan belajar kepada Imam Abu al-Ma'ali al-Juwaini

pengembangan ilmu hukum Islam dengan salah satu sumbangan pokoknya adalah memperkenalkan dan mempertegas penerapan metode induksi dalam kajian hukum Islam, dimana sebelumnya ijtihad hukum lebih bersifat deduktif[49] Metode induksi tampak dalam interpretasi Iinguistik dan teori tujuan hukum. Dalam interpretasi Iingnistik, hadimya metode induksi ini merupakan konsekwensi dari pandangan skeptisisme al-Gazzall mengenai bahasa.[50]

Pada umumnya teoritisi hukum Islam Zaman Tengah menganut paham optimistik mengenai bahasa, yaitu suatu anggapan bahwa bahasa adalah sarana memadai untuk komunikasi, suatu sunnah yang baku dan karena itu terbilang sebagai milik pnblik. Atas dasar itu pemahaman hukum dari teks sudah mencukupi. Padahal bagi al-Gazali, bahasa tidak selalu memadai karena bahasa bersifat individual. Oleh karena itu, pemahaman suatu teks melalui bahasa semata tidak selalu cukup dengan sendirinya, melainkan diperlukan bukti-bukti sirkumstansial *(qarlnah)*

---

dalam bidang fikih, mantik filsafat dan kalam. Selain itu juga belajar tasawwuf, hadis pada guru-guru terkenal pada masanya hingga menguasat berbagai bidang ilmu. Al-GazzaIi termasuk tokoh yang sangat produktif menulis. Banyak karya yang ditulisnya, di antaranya: (1) bidang akhlak dan tasawwuf seperti, *Ihya' Ulumuddin, Minhajul Abidln, Misykah al-Anwar dan lain-lain.* (2) bidang Fikih seperti *al-Basit, al-Wasit, al-Wajiz dan lain-lain.* (3) bidang Usul Fiqh seperti *al-Makhul min Ta'liqat al-Usul, Syifa' al Galil, al-Mustasyfa' min ilm al-Usul dan lain-lain*. (4) bidang filsafat seperti *Maqasid al-Falasifah* dan *Mizan al-Amal.* (5) tentang kalam seperti *al-Iqtisad fi al-I'tiqal.* (6) tentang ilmu al-Qur'an seperti Jawahir al-Qur'an dan lain-lain. Lihat *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 2, hlm. 404-406.

[49]Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam *Mazhab Yogya:Menggagas Paradigma Usul-Fiqh Koniemporer,* ed. Dr. Ainurrafiq, MA. Yogyakarta: ar- Ruzz Press. 2002), hlm148.

[50]Syamsul Anwar, Teori Hukurn., hlm. 192. *Idem, Epistemologi.,* hlm. 394.

lainnya agar suatu teks dapat dipahami secara tepat. Faham ini tercermin dalam pendapat al-Gazzall mengenai pemaknaan amar, lafaz umum, *argumen a fortiori* dan lain-lainnya. Suatu perintah (amar) *ansich* tidak mennnjukkan apa-apa, Maknanya dapat diketahui deugan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat *"wa atu az-Zakah..."* (bayarlah zakat), tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Wajibnya membayar zakat itu dipahami berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang seeara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib.[51]Selain itu, pemikiran induktif juga diterapkan dalam metode otentikasi hadis. Hadis *mutawatir* dalam doktrin induktif dipahami bukan semata-mata didasarkan pada rawi-rawi hadis yang ditransmisikan seeara kuantitas akan tetapi diperoleh dari berbagai evidensi sirkumstansial mengenai suatu hadis. Dari berbagai evidensi sirkumstansial ini dapat meningkatkan hadis ahad tertentu menjadi hadis mutawatir.[52] Menurut Hallaq, konsep kemutawatiran *(at-tawatur)* tersebut adalah suatu konsep induktif[53] Dari sini yang terpenting dipahami, sebagaimana yang dicatat Syamsul Anwar, adalah bahwa asumsi mengenai bahasa sedemikian itu membawa al-Gazali kepada pandangan pentingnya metode induksi dalam penemuan hukum.[54]

---

[51]*Ibid.*

[52]Dikutip Syamsul Anwar dalam *al-Mustasyfa' min ilm al-Usul* karya al-Gazzall, hlm 159-160. Syamsul Anwar, *Epistemologl.*,hlm. 395.

[53]Hallaq, On Inductive ... , hlm, 9.

[54] SyamsulAnwar, Teori Hukum..., hlm. 192.

2. Induksi dalam Pemikiran Hukum Ibnu Hazm

Selain al-Gazali, Ibnu Hazm[55] yang hadir setengah abad sebelumnya, juga mencoba membangun teori hukum lebih progresif yang berlandaskan epistemologi burhani induksi-deduksi, Dalam membangun penalaran dalam bidang hukum, Ibnu Hazm mencoba membedakan antara sesuatu yang bisa dijangkau oleh akal dan yang tidak bisa dijangkau oleh akal. Menurut Hazm, manusia tidak bisa menggunakan akal semata untuk menetapkan atau menolak bahwa "babi itu haram atau halal, shalat maghrib itu tiga rakaat". Hal ini karena akal tidak berkompeten dalam wilayah syariat yang jelas disebutkan oleh teks. Namun begitu, bukan berarti akal tidak berfungsi dalam masalah syariat, akal sangat dibutuhkan dalam masalah syariat yang tidak disebutkan secara jelas oleh nash. Karena pada

[55] Nama lengkapnya Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said bin Hazm al-Andalusi. Ibnu Hazm dikenal sebagai seorang ulama besar dari Spanyol, ahli fiqh-usul fiqh, hadis dan ilmu kalam (teologi Islam). Pada masa kecilnya, Ia mendapatkan pendidikan di lingkungan istana. Setelah dewasa, pendidikannya diarahkan ke majelis takIim di masjid-masjid Cordova. Keadaan dan suasana keilmuan pada masa hidupnya mendukung kemajuan intelektual Ibnu Hazm. Perpustakaan dan universitas di Cordova berkembang pesat. Dan Toledo (Spanyol) menjadi pusat kegiatan penerjemahan ilmu-ilrnu Yunani seperti filsafat, matematika dan kedokteran. Kondisi ini memungkinkan lbnu Hazm untuk memperdalam pengetahuannya dalam berbagai disiplin ilmu dan membentuk kerangka berfikir yang komprehensif. Sepanjang hidupnya Ibnu Hazm sempat menulis kurang lebih 400 judul buku yang meliputi Iebih kurang 80.000 halaman, Akan tetapi banyak karya-karya tersebut lenyap karena penghancuran peradaban Islam yang dilakukan oleh bangsa-bangsa Eropa dan hanya beberapa karya yang dapat dilacak hingga sekarang di antaranya (1) *al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam* (2) *al-Muhalla* (3) *Ibtal al-Qiyas* (4) *Tauq al-Hamamah* (tentang autobiografinya), (5) *Nuqat al-Aruz fi Tawarikh al-Khulaf a* . (6) *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ah.wa wa an-Nihal* (7) *Al-Abtal* (8) At-Talkhis *wa at-Takhlis* (9) al-Imamah wa al-khilafah *wa al-Fihrasah (10) Al-Akhlaq wa as-Siyar Fi Mudawwanah an-Nufus (11) Risalah fi Fadail ahl al-Andalus*. Lihat *Ensiklopedi Hukum..,* hlm. 608-611.

dasamya sesuatu yang tidak disebutkan oleh nas merupakan permasalahan terbanyak dalam perkembangan syariat lslam.[56]

Bagi Hazm, hukum syari'ah mirip dengan hukum alam. Artinya hukum alam didasarkan pada pengamatan induktif atas beberapa fenomena sebelum akhimya sampai pada suatu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya yang tidak dijangkau oleh pengamatan induksi kita. Demikian pula dalam masalah syariat, bila tidak ditemui suatu nas, maka harus dirumuskan suatu dalil pembuktian rasional, yaitu dengan jalan meneliti secara induktif teks-teks agama, lalu menarik suatu keputusan hukum darinya untuk kemudian dipakai sebagai salah satu dari kedua premis dalil tersebut. Sementara premis kedua, jika bukan merupakan teks agama, maka merupakan rumusan akal yang bersifat *a priori.*

Berdasarkan ini, maka dalam pandangan Ibnu Hazm, premis-premis penalaran itu juga bertindak sebagai premis-premis *burhani* dalam agama. Premis-premis silogisme tersebut terbagi ke dalam empat bagian; *pertama,* dua premis yang masing-masing merupakan teks-teks agama. *Kedua,* dua premis yang salah satunya merupakan teks agama sedang uuuu merupakan postulat logika *a priori.Ketiga,* dua premis yang salah satunya merupakan basil ijma' dan lainnya adalah perintah agama untuk mentaati produk ijma. *Keempat,* dua premis yang salah

[56] Dalam teori hukum disebutkan bahwa an-nusus Mutanahiyah wa al-Waqai'u gairu mutanahiyah. Lihat Syamsul Anwar, Teori Komformitas.. hlm 273.

satunya mernpakan hukum universal, sedang lainnya adalah kondisi spesifik yang merupakan cabang dari hukum universal tesebut. Susunan premis-premis ini membentuk silogisme yang dalam bahasa Ibnu Hazm disebut dengan *qiyas jami'* atau *qiyasburhani.*

Selanjutnya ada tiga dasar hukum yang dijadikan pegangan istinbat Ibnu Hazm, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, dan dalil. Dalil bagi Ibnn Hazm merupakan induksi dari teks-teks yang diambil kesimpulannya yang universal dan obyektif, yang selanjutnya menjadi dasar penalaran hukum. Dalam masalah-masalah yang ada keterangan teksnya, ia begitu tegas bahwa tidak ada alternatif lain kecuali yang ditegaskan nas tersebut. Namun dalam hal di luar nas, ia memberikan kebebasan akal untuk melakukan ijtihad. Menurutnya, pada awalnya status hukum segala sesuatu sesuatu adalah *ibahah,* dan ketika agama datang dengan mengharamkan sesuatu tertentu, maka yang tidak diharamkan berarti dibiarkan pada hukum asalnya, yaitu mubah.[57]

Ibnu Hazm, dalam proyek epistemologinya, menganjnrkan untuk mempelajari dan mengkaji ilmn-ilmu

[57] Kaedah ini merupakan pengembangan dari prinsip pemikiran hukum Hanbaliah yaitu: (*Inna Ushul ad-Din wa Furu'iha qad bayyana ar-Rasul*) sesungguhnya pokok-pokok agama dan cabangnya itu telah dijelaskan oleh Rasul). Prinsip ini memberikan patokan yang jelas tentang wilayah kekuasaan akal dalam menetapkan dan mengembangkan hukum, yaitu wilayah yang belum dijelaskan oleh Allah swt. dan Rasulullah saw. prinsip ini membuka pintu metode hukum yang meliputi metode *aqliyyah (*rasional/deduktif), *hissiyyah tajribiyyah* (empirik), dan *istiqraiyyah* (induktif). Metode induktif dikembangkan melalui kaidah hukum tersebut, *al-aslu fil asy-ya'al-Ibahah,* dengan kata lain, sepanjang wahyu (al-Qur'an dan Hadis) tidak mengatakan kehalalannya atau keharamannya, maka pada dasarnya sesuatu itu mubah. Lihat *Ensiklopedi Tematis*,ed. Taufik Abdullah. dkk., Vol. 4 (Pemikiran dan Peradaban) (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 103.

Yunani, seperti logika, fisika Aristoteles, yang kemudian menjadikannya prinsip dasar dalam membangun suatu pandangan dunia *bayani* yang baru, sekaligus menghormati prinsip-prinsip dasar agama sebagaimana yang diba wa oleh teks-teks agama.[58]

3. Rasionalisme 'Ibnu Rusyd dalam Pemikiran Hukum

Tokoh lain yang juga berusaha menggunakan kerangka filsafat Aristoteles khususnya logika induktif dalam penalaran hukum adalah Ibnu Rusyd.[59] Filosof Andalusia ini dinilai telah banyak mengilhami pemikiran hukum asy-Syatibi. Seperti halnya dengan Ibnu Hazm, Ibnu Rusyd juga menggunakan logika dan filsafat Aristoteles dalam penalaran hukum. Oleh karena itu, pemikiran Ibnu Rusyd sebenarnya merupakan pengangkatan kembali dan penyempurnaan proyek intelektual Ibnu Hazm, sebagai landasan titik tolak orientasinya. Bahkan Ibnu Rusyd berupaya melampaui Ibnu Hazm dalam soal metodologi dan kandungan-

[58] Roy Purwanto, *Logika..:* hlm. 194.

[59] Nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd dan dikenal dengan sebutan Abu al-Walid dan Averroes di dunia Barat. Sejak kecil belajar di rumah dengan ayahnya sendiri, kemudian belajar Ilmu Fikih, Usul-Fiqh, bahasa Arab, kalam, dan sastra (Adab) dengan ulama-ulama lain seperti Ibn Basykual, Abu Marwan bin Massarah dan Abu Bakar Samhun. Perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan sangat besar sehingga ilmu-ilmu lainnya juga dikuasainya seperti matematika, kedokteran, dan berbagai cabang ilmu filsafat hingga pendidikannya di Universitas Cordova selasai, ia menguasai baik filsafat, kedokteran dan ilmu syariat. Sekitar 78 karya tulis yang ditinggalkan Ibnu Rusyd akan tetapi hanya ada beberapa karyanya yang dapat dilacak hingga sekarang, di antaranya: (1) *TaIkhis Kutub Aristu* (2) *Tahafut at-Tahafut* (3) *al-Kulliyyat* (bidang kedokteran), (4) *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma Baen al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittisal.* Sedangkan khusus di bidang fikih, hanya kitab *Bidayatul Mujtahid* yang masih ditemukan sedangkan tujuh kitab lainnya hanya diketahui melalui riwayat hidupnya, di antaranya : *Mukhtasar al-Mustasyfa' Min Ilm al-Ushul, Kitab fi at-Tanbih ila Aqlat al-Mutun, Durus fi al-Fiqh, dan lain-lain.* Lihat *Enstklopedt Hukum ...,* hlm. 620-623.

kandungan keilmuan yang diangkatnya.

Kerangka epistemologi Ibnu Rusyd dibangun dengan landasan bahwa tidak ada pertentangan antara agama dan filsafat. Seperti yang dikutip al-Jabiri, Ibnu Rusyd mempersandingkan agama dengan filsafat*:"al-hikmah hiya sahib al-syariah wa al-ukht al-Radiah"* (filsafat kawan syariat dan teman sesusuanya)".[60] Menurutnya, orang yang berusaha mempertentangkan antara keduanya dan menilai tujuan keduanya masing-masing berbeda dan bertolak belakang maka orang tersebut tidaklah memahami esensi pokok-pokok dan prinsip-prinsip yang menjadi dasar masing-masing kedua disiplin tersebut. Dengan kata lain, "ia tidak menguasai masing-masing filsafat dan agama dengan pengetahuan yang sempurna dan akurat.

Dengan demikian filsafat tidak bertentangan dengan agama. Bila di permukaan tampak perbedaan atau pertentangan, maka hal itu lebih karena faktor kekeliruan dan kekurangpahaman dalam menafsirkannya. Karena target atau sasaran yang dihadapi agama oleh seluruh manusia, baik kalangan maupun tokoh-tokoh terpelajamya.

Konsekwensinya, sarana yang dipakai alam menghadapi mereka adalah yang sesuai dengan ukuran pemahaman kaum awam yaitu metode retorika *(khitabiyah),* metode dialektika *(jadaliyyah)* dan persuasi *(iqna'iyyah).*[61]Namun demikian, agama tidaklah menapikan

[60]Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 163

[61] Ibnu Rusyd, *Fes] aJ-Maqil wa Teqrir iT md Bein« sl-Hikmeh wa aJ-Syad.'ab aJ-illi~aL*
(Kairo, Dar al-Ma'afif 1972), hlm 55.

metode *burhani* atau rasionalisme, tapi malah menganjurkannya agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis *(ashab al-burhan)* untuk memahami agama secara rasional. Dan sebagai bentuk penafsiran rasional tersebut adalah metode ta'wil. Metode ini dilakukan ketika sesuatu yang berdasarkan nas *(al-manqul)* itn bertentangan dengan yang rasional *(al-ma'qul)* maka teks harus ditakwilkan supaya selaras dengan rasio. Takwil ini didasarkan pada kenyataan bahwa dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang tersurat dan tersirat.

Ibnu Rusyd meyakini dengan pasti, bahwa bila terjadi perbedaan antara argument rasionalisme dan makna lahiriyyah dari agama maka makna lahiriyyah tersebut tidak perlu ditafsirkan sesuai dengan hukum-hukum, pentakwilan dalam bahasa Arab.[62] Yakni yang sesuai dan berdasarkan pada hukum dan kebiasaan yang berlaku dalam bahasa Arab. Sedang prinsip dasar yang harus dipatuhi oleh bentuk penafsiran semacam ini adalah *"maqasahid al-Syari"* (tujuan atau alasan-alasan mendasar pembuat syari'at). Prinsip dasar dalam disiplin agama ini serupa dengan yang berlaku dalam disiplin filsafat, yaitu prinsip "kausalitas". Dan prinsip *maqasahid al-Syari"* tergolong dalam kategori *"as-sabab al-ga'iy"* (sebab akhir, *final cause)* dalam ungkapan *falasifah.*

Jadi, kalau dimensi rasionalitas disiplin ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu metafisika dibangun atas dasar prinsip kausalitas. Demikian pula halnya dengan dimensi rasionalitas dalam agama, yakni dibangun atas dasar prinsip

[62] *Ibid.,* hlm, 33.

maqasahid al-Syari". Oleh karena itu, membangun rumusan penalaran dalam agama, termasuk fomulasi rasionalismenya, harus berdasar pada "prinsip-prinsip doktrinal. Yang secara gamblang dengan tujuan dan maksud-maksud tertentu, ditujukan oleh pembuat syari'at (Allah dan rasul-Nya) kepada kalangan masyarakat awam".[63]Kalau kita meneliti secara induktif *(istiqra')* sejumlah teks-teks agama, kita akan menekan bahwa agama menggunakan dua metode penalaran untuk menunjukkan keberadaan Sang Kbalik: "Argumen pemeliharaan" *(dalil 'inayah, the proof of providence)* dan ''argument penciptaan" *(dalil ikhtira', the proof of creation).*

Yang pertama "menelusuri aspek-aspek perhatian dan pemeliharaan Allah swt. terhadap manusia, yang dibuktikan di antaranya dengan menciptakan segala makhluk-Nya bagi kemaslahatan dan kepentingan manusia". Sementara yang kedua bermakna sebagai "penciptaan berbagai esensi yang diperlukan dan dibutuhkan oleh segala makhlnk, seperti esensi kehidupan bagi para makhluk hidup, persepsi, dan pencerapan inderawi dan akal. Ibnu Rusyd menjelaskan:

> "siapapun yang berkehendak untuk mengetahui Allah Swt dengan pengetahuan yang sempurna, maka wajib baginya untuk mengenal dan mengetahui esensi-esensi segala sesuatu, yang kemudian dari sana bisa mengetahui dengan jelas maksud penciptaaan sebenarnya segala makhluk yang ada. Sebab. tidak mengetahui esensi sesuatu sama saja dengan tidak akan hakikat penciptaan...demikian pula yang berlaku bagi yang ingin meneliti kandungan makna filosofis atau hikmah dari diciptakannya sesuatu yang *maujud*,

[63]*Ibid,* hIm.76.

> yakni mengetahui latar belakang sebab-sebab dan maksud-maksud atau tujuan yang melatarbelakangi diciptakannya sesuatu itu. Maka, ia pun diharuskan untuk meneliti argnmen-argumen atau bukti-bukti pemeliharaan secara Iebih sungguh-sungguh dan serius".[64]

Proyek yang diangkat oleh Ibnu Rusyd, khususnya mengenai hubungan antara syariat (agama) dan filsafat, menawarkan satu pandangan baru yang sama sekali orisinil dan rasional. Dalam arti mampu menangkap dimensi-dimensi rasionalitas baik dalam agama maupun dalam filsafat. Rasionalitas filsafat yang dibangun atau landasan keteraturan dan keajekan alam ini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas agama juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan sang Pembuat syari'at, yang pada akhirnya bermuara pada upaya membawa manusia kepada nilai-nilai kebajikan atau *al-fadilah.* Bisa dikatakan kemudian bahwa gagasan *"maqashid al-Syari"* dalam disiplin ilmn-ilmu agama sebanding dengan gagasan "hukum hukum kausalitas di alam ini" dalarn disiplin filsafat.[65]

Prinsip dasar yang merupakan titik tekan dari tradisi rasionalisme Ibnu Rusyd inilah, menurut al-Jabiri, selalu dirujuk oleh asy-Syatibi yang berusaha mengembangkan teori hukumnya terutama bagaimana upaya menjawab

[64]Dlkutip oleh aJ-Jabiri daJam Ibnu Rusyd. al-Kasyf 'an Manaliij al-Adillah u-'Aqa1d aJ- Millah", dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (ed, Musrafa'Abd al-Jawad Umraii) (Kairo .al-Maktabah at- Tijaiiah al-Mahmudfyah. 1968), hlm, 65-67. Lihat Al-Jabiri, *Postradisionaltsme*..hlm.*165.*

[65]Al-Jabiri, *Postradisionaltsme*..hlm.166.

permasalahan hukum melalui sebuah metodologi yang tidak semata-mata bertitik tolak pada penalaran yang bersifat deduktif, akan tetapi berlandaskan pada peualaran yang induktif.

BAB IV
TEORI INDUKSI PENALARAN HUKUM ASY-SYATIBI

A. Biografi Asy-Syatibi

Nama lengkapnya Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Garnati. Tanggal dan tahun kelahirannya tidak diketahui, demikian juga latar belakang keluarganya. Sejauh yang dapat dilacak, ia berasal dari keluarga Arab, suku Lakhmi. Sedangkan nama sebutannya dikenal dengan asy-Syatibi, diambil Dari negeri asal keluarganya, yaitu Syatibah (Xatibah atau Jativa di Spanyol Timur). Meskipun namanya dinisbahkan dengan daerah tersebut, diduga ia tidak lahir di sana karena menurut catatan kota sejarah, kota jativa telah berada dalam kekuasaan Kristen dan segenap umat Islam telah diusir dari sana sejak tahun 645 H/1247 M, hamper satu abad sebelum kelahiran asy-Syatibi. Ada dugaan bahwa keluarga keluarga asy-Syatibi meninggalkan negeri itu dan menetap di Granada. Dengan demikian, dapat diperkirakan bahwa asy-Syatibi lahir ketika Yusuf abu al-Hajjaj memerintah Granada (1333-1354 H).

Sebagaiman halnya dengan tanggal kelahirannya, masa pendidikan asy-Syatibi juga tidak diketahui dengan jelas. Pada masa asy-Syatibi Granada Merupakan pusat Pendidikan

Islam di Spanyol. Disana terdapat sebuah Universitas, Universitas Granada, yang didirikan pada masa pemerintahan Yusuf Abu al-Hajjaj. Ada dugaan bahwa Pendidikan asy-Syatibi terkait dengan universitas tersebut.

Dalam kaitan Pendidikan asy-Syatibi, ada beberapa nama yang tercatat dalam sejarah sebagai guru asy-Syatibi, antara lain : (1) dalam bidang bahasa Arab: Ibnu al-Fakhkhar al-Ibiri (w. 754 H/1353 M), Abu Abdullah al-Balinsi, dan Au al-Qasim as-Sabti (w. 760 H/1358 M); dalam bidang usul fiqh: Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Maliki at-Tilimsani (771 H/1369 M), Imam al-Maqarri (yang dating ke kota tersebut tahun 757 H/ 1356 M; w, 758 H), dan Khatib bin al-Marzuq; (3) dalam bidang filsafat kalam: Abu Ali Mansur al-Masyzali (w. 770 H/ 1369 M. berkunjung ke Granda 753 H/1352 M), dan (4) dalam bidang teologi dan kalam: Abu al-Abbas al-Qabab dan Abu Abdullah al-Hifar. Salah satu dari antara rekan seangkatan asy-Syatibi adalah Ibnu Khaldn (1332-1406), yang hijrah ke Granada dari Fez. Maroko, pada tahun 1352.

Sebagai seorang ulama besar di zamannya, terutama dalam bidang usul fiqh dan sastra Arab, asy-Syatibi juga menulis beberapa buku, yang sampai saat ini baru bias dilacak sebanyak enam buah, yaitu: (1) Syarh al-Jalil ala al-Khulasah fi Ilm an Nahw (tentang bahasa Arab); (2) al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari;ah (tentang usul fiqh), sampai saat ini menjadi rujukan utama usul fiqh di berbagai perguruan tinggi Islam, diterbitkan pertama kali di Tunis pada tahun 1302 H/1844 M, didit oleh Salih al-Qa'iji, Ali Asy-Saynufi, dan Ahmad al-Wartatani, kemudian dicetak

ulang pada tahun 1327 H/1909 M, diedit oleh Hasananin Muhammad Makhluf dan Abdullah Darraz (w. 1351 H/1932 M); (3) al-I'tisam, (tentang al-Maslahah al-Mursalah dan istihsan serta bedanya dengan bid'ah), diterbitkan kembali dan diedit oleh Muhammad Rasyid Ridha. (4) al-Ifadat wa al-Insyadat, (5) Unwan al-Ittifaq fi ilm al-Isytiqaq, dana (6) Usul an-Nahw (ketiga buku yang berakhir tentang bahasa Arab).

Dari keenam buku yang disebutkan diatas,al, Muwafaqat dan al-I'tisam merupakan karya monumental asy-Syatibi. Hingga sekarang buku-buku ini beredar luas di negeri-negeri Muslim serta dijadikan rujukan di berbagai perguruan tinggi Islam.

Dalam dunia keilmuan, asy-Syatibi lebih dikenal sebagai seorang pakar usul fiqh yang memiliki ketajaman pandangan tersendiri. Ciri khas dari usul fiqhnya terletak pada ketajamannya dalam menganalisis setiap persoalan hokum. Jika usul fiqh sebelumnya lebih sedikit sekali membahas persoalan maqasid asy-Syari'ah (tujuan yang hendak dicapai dalam mensyariatkan hukum), maka asy-Syatibi muncul dengan pembahasan yang lebih luas komprehensip, dan tajam mengenai aspek maqashid asy-Syari'ah tersebut. Sekalipun ia bicara tentang aspek bahasa, pembahasan dan analisisnya snantiasa terkait dengan persoalan-persoalan maqasid asy-Syari'ah. Menurutnya, setiap agama yang diturunkan Allah SWT bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh sebab itu, setiap mukallaf (orang yang dibebani hukum) harus senantiasa mempertimbangkan setiap perbuatannya dari sisi maslahat

dan mudaratnya serta harus senantiasa mengambil yang manfaat/maslahat.

B. Penalaran Induksi Asy-Syatibi

Selama beberapa abad, *qiyas* menjadi prosedur primer untuk memperluas aturan-aturan syariah kepada peristiwa baru (*waqa'i*). Namun secara gradual beberapa teoritis hukum Islam mulai menyadari bahwa prosedur itu paling tidak mengalami dua kekurangan. Pertama, perluasan keputusan hukum dilakukan di antara dua objek partikular. Seperti disadari oleh as-Sikaki dalam *Miftah al-Ulum*, agar perluasan itu memiliki kepastian, seseorang harus yakin bahwa sifat yang menurut pemahaman dimiliki oleh 2 obyek sebagai alasan penetapan hukum (*illah*) harus benar. Dan menurut as-Sikaki, persyaratan tersebut hampir tidak dapat dicapai melalui qiyas. Lebih lanjut, dengan tidak adanya kepastian, yang terutama didasarkan metode qiyas untuk menerapkan ketentuan wahyu ke dalam kondisi masyarakat yang terus berkembang, akan mengakibatkan fragmentasi aturan-aturan syari'ah, karena tidak ada prinsip memadai.[1] Keterbatasan tersebut juga diakui oleh Ridwan al-Sayyid, seperti yang dikutip Quraish Shihab, bahwa Qiyas yang selama ini dilakukan adalah berdasarkan rumusan Imam asy-Syafi'i, yaitu *ilhaq far'i bi asl li ittihadi al-illah*, pada hakikatnya tidak merupakan upaya untuk mengantisipasi masa depan, tetapi sekedar membahas fakta yang ada untuk diberi jawaban agama terhadapnya dengan membandingkan

[1] Louy safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 112.

fakta itu dengan apa yang pernah ada.[2] Hal ini disebabkan oleh kecenderungan teori tersebut dan teori hukum klasik pada umummnya bersifat deduktif. Arkoun menilai bahwa secara historis kecenderungan usul fiqh klasik memang agak tekstualis dan cenderung mengabaikan aspek empirisme.[3]

Upaya mengantisipasi persoalan tersebut pada dasarnya telah dilakukan oleh para pemikir Islam sebelum asy-Syatibi. Sebagaimana yang dipaparkan sebelumnya, seperti Ibnu Hazm, al Gazzali, dan Ibnu Rusyd telah memperluas teori hukumnya melalui panalaran yang bertumpu pada analisis logika induktif[4] sehingga tampak lebih liberal. Meskipun demikian, upaya tokoh tersebut masih dalam rangka yang cukup terbatas. Keterbatasan tersebut, dapat dilihat misalnya pada upaya teorisasi al-Gazzali yang mencoba menerapkan penalaran induksi hanya pada metode interpretasi linguistik dan metode otentikasi hadis. Sedangkan Ibnu Rusyd, sebagaimana dikemukakan al-Jabiri, memiliki karakteristik Aristotelian dalam proyek pemikirannya mendasarkan dirinya pada basis rasionalisme terbatas dalam lingkungan disiplin pemikiran filsafat spekulatif.[5]

Oleh karena itu, asy-Syatibi mencoba melanjutkan proyek pemikiran Ibnu Rusyd tersebut khusus dalam lingkungan disiplin keilmuan yang didominasi oleh penalaran manusiawi terutama dalam studi usul fiqh.

---

[2] M. Quraish Shihab, *Membumikan..* , hlm 90.

[3]Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab,* terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka, 1996), hlm 71.

[4] Lihat pembahasan mengenai kajian induktif dalam teori hukum Islam pada bab sebelumnya.

[5] Muhammad Abed al-Jabiri, *Postradisionalisme..,* hlm.171

Upaya teorisasi yang dilakukan asy-Syatibi adalah mengembangkan teori hukumnya dengan memperluas penalaran Induksi. Penalaran ini dilakukan selain pada upaya memperoleh kepastian (*qat'i*) sebagai dasar epistemologi sumber sumber hukum, membangun prinsip universalitas hukum dalam menyikapi dalil dalil syar'i yang zanni, juga memperluas prinsip qiyas sebagai sebuah metode dengan qiyas logika (sillogisme) di dalam penalaran hukum.

1. Kepastian (ke*qat'i*an) sebagai Dasar Epistemologi Sumber Hukum

Menurut asy-Syatibi, semua premis fundamental (*muqaddimah*) dalam teori hukum haruslah sesuatu yang jelas kepastiannnya (*qat'i*). Dan premis-premis tersebut dapat berupa rasional, konvensional atau wahyu. Dalam pikiran manusia, ada tiga kategori benda, yaitu keniscayaan, kemungkinan, dan ketidakmungkinan.[6] Hal yang sama juga terjadi pada premis-premis konvensional. Premis-premis yang berupa nas juga memiliki kepastian yang jelas, karena memiliki makna yang sama dan karena diriwayatkan oleh orang banyak, baik berupa *tawatur ma'nawi* atau *tawatur lafzi*,[7] atau lebih jauh lagi, melalui penyelidikan yang seksama terhadap seluruh nas-nas syar'i.

[6] Tingkat kepastian itu diperoleh misalnya dalam kebiasaan berlakunya sesuatu, atau hukum adat, menyatakan bahwa adalah mustahil emas berubah menjadi tembaga. Akal menyatakan bahwa angka dua, jika dikalikan dirinya sendiri, menghasilkan, sebagai sebuah keniscayaan, angka empat. Apapun masalahnya, premis-premis itu jelas kebenarannya.

[7] Pembahasan lebih jauh mengenai hal tersebut, lihat Hallaq, " On Inductive Corroboration, hlm. 9-19. *Idem, A History.*, hlm. 58-68.

Dalam *al-Muwafaqat*, asy-Syatibi menyebutkan bahwa tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara' yang sesuai dengan penggunaan (istilah) yang populer.[8] Bagi Asy-Syatibi, wahyu yang telah diilustrasikan dalam bentuk nas khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum amat jarang masuk dalam kategori *qat'i* secara *ad-dilalah*. Asy-Syatibi dalam kitabnya menegaskan bahwa tidak ada atau sedikit sekali ayat al-qur'an yang bersifat qat'i, jika yang dimaksudkan tidak ada kemungkinan arti lain bagi suatu lafal pada saat berdiri sendiri.[9] Akan tetapi, *qat'i* dapat muncul dari sekumpulan dalil zanni yang mengandung makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil yang beraneka ragam memberikan kekuatan tersendiri yang berbeda maknanya kalau berdiri sendiri. Kekuatan himpunan menjadi tidak zanni lagi, akan tetapi telah meningkat menjadi mutawatir *ma'nawiyyah* sehingga dinamailah *qat'i ad-dilalah*.[10] Dan untuk memperoleh mutawatir lafzi hingga sampai pada makna yang pasti dibutuhkan premis-premis (*muqaddimat)* yang tentunya harus bersifat mutawatir. *Muqaddimat* yang dimaksud adalah yang dikenal dengan *al-ihtimalat al-'asyrah* yakni:

a. Riwayat kebahasaan.
b. Riwayat yang berkaitan dengan tata bahasa/gramtika (*nahw*)
c. Riwayat yang mengandung perubahan kata (*sarf*)

[8] Hal yang serupa dikemukakan oleh Syaikh Abu Al-Ainan Badrun "sesuatu yang menunjuk kepada pada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya. Lihat Amir Mu'allim-Yusdani, *Ijtihad.*.,hlm. 102

[9] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*.., I:35.

[10] *Ibid*, hlm. 36.

d. Redaksi yang dimaksud bukan kata yang bersifat ganda.
e. Tidak mengandung peralihan makna (*ta'wil*).
f. Redaksinya bukan metaforis (*majaz*)
g. Bukan awalan dan akhiran (*taqdim* dan *ta'khir*)
h. Bukan pembatalan hukum (*nasakh*)
i. Tidak mengandung penolakan logis (*adam al-mu'arid al-aqli*)

Tiga yang pertama kesemuanya bersifat zanni karena riwayat-riwayat yang menyangkut hal-hal tersebut kesemuanya ahad. Tujuh sisanya hanya dapat diketahui melalui *al-istiqra' at-tam* (metode induktif yang sempurna), dan hal ini mustahil dapat dilakukan kecuali melalui *istiqra' an-naqis* (metode induktif yang tidak sempurna) dan ini tidak menghasilkan kepastian. Dengan kata lain yang dihasilkan adalah sesuatu yang bersifat zanni.[11]

Berdasarkan pendapat asy-Syatibi tersebut tentu saja mengantarkan pada kita untuk berkesimpulan bahwa tidak ada yang *qat'i* dalam al-Qur'an. Dan bagaimana proses yang dilalui oleh suatu hukum yang diangkat dari nas sehingga ia pada akhirnya dinamai *qat'i*.

Menurut asy-Syatibi, "kepastian makna" (*qat'iyyah ad-dalalah*) suatu nas muncul dari sekumpulan dalil zanni yang

[11] Mengenai hal ini, asy-Syatibi sependapat dengan para mufassir yang mengatakan bahwa ada satu dalil bisa dikatakan *qat'i* apabila satu dalil didukung oleh dalil-dalil lain dalam topik yang sama. Dapat dicontohkan misalnya hadis yang kualitasnya masih diragukan tetapi karena adanya hadis lain yang mendukungnya dan memperkuatnya jadilah hadis tersebut *qat'i* seperti hadis *sahih ligairih* yang semula statusnya tidak sampai derajat sahih tetapi karena ada hadis lain yang memperkuatnya maka ia menjadi sahih. Lihat Nuruddin Itr, *Ulumul hadis* (Bandung: PT Rosdakarya, 1997), II:31.

kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberi "kekuatan" tersendiri. Ini pada Akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat zanni lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam *mutawatir ma'nawi*, dan dengan demikian dinamailah ia sebagai *qat'i ad-dalalah*.

Dapat dicontohkan, misalnya mengenai kepastian tentang wajibnya shalat fardhu. Jika perhatian hanya ditujukan pada nas al-Qur'an yang berbunyi : *wa aqimush-shalah....*, maka nas ini tidak pasti menunjuk kepada wajibnya shalat meskipun redaksinya berbentuk perintah. Sebab banyak ayat al-Qur'an yang menggunakan redaksi perintah tetapi dinilai bukan sebagai perintah wajib. Kepastian tersebut datang dari pemahaman terhadap nas-nas lain yang walaupun dengan redaksi atau konteks berbeda-beda, disepakati bahwa kesemuanya mengandung makna yang sama. Dalam contoh di atas, ditemukan sekian banyak ayat atau hadis yang menjelaskan antara lain sebagai berikut :

a. Pujian kepada orang-orang yang shalat.
b. Celaan atau ancaman bagi yang meremehkan atau meninggalkannya.
c. Perintah kepada *mukallaf* untuk melaksanakannya dalam keadaan sehat atau sakit, damai atau perang, dalam keadaan berdiri atau bila uzur duduk atau berbaring dan bahkan dengan isyarat sekalipun.

d. Pengalaman-pengalaman yang diketahui secara turun temurun dari Nabi Muhammad Saw., sahabat Nabi, dan generasi sesudahnya yang tidak pernah meninggalkannya.

Kumpulan nas tersebut yang memberikan makna-makna tersebut, yang kemudian disepakati oleh umat, melahirkan pendapat bahwa penggalan ayat *aqimus salah* secara pasti atau *qat'i* mengandung makna wajibnya shalat. Selain itu, juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain yang dapat ditarik darinya.

Konsep *tawatur lafzi* dan *tawatur ma' nawi* seperti yang dicontohkan di atas sesungguhnya juga telah dikembangkan oleh al-Gazzali melalui metode otentikasi hadis bahkan secara harfiyyah contoh-contoh yang dikemukakannya adalah sama. Akan tetapi upaya yang dilakukan al-Gazzali tersebut, menurut Hallaq, dikembangkan oleh asy-Syatibi dengan berusaha memperluas konsepsi tersebut melalui penalaran induktif. Dasar-dasar epistemologi dari teori yang dikemukakannya bukan lagi pada hadis-hadis mutawatir atau nas al-Qur'an, melainkan pada penelitian yang komperehensif kepada seluruh dalil, baik itu dalam bentuk teks ataupun yang lainnya.[12]

Ketidakpastian hadis adalah jelas dan diakui secara universal, dan kepastian nas yang mutawatir lafzi tergantung pada banyaknya nas nas yang diinventarisir, kalau tidak semuanya, tidak diketahui pasti kebenaranya. Apalagi ketika bahasa yang dipergunakan, seperti yang terjadi dalam banyak

[12] Hallaq, *A History*..., hlm.165.

kasus, memiliki struktur yang kompleks-metapora, homonim dan sebagainya-yang tidak mungkin berpindah tanpa adanya distorsi. Karena itu, yang telah diteliti secara mendalam dengan mempelajari nas-nas yang zanni yang memiliki kandungan yang sama. Nas-nas tersebut dapat dikatakan secara kolektif memiliki kepastian (*qat'i*).

Metode pembuktian tersebut jelas mirip sekali dengan hadis-hadis mutawatir ma'nawi, akan tetapi nas-nas yang dijadikan rujukan oleh metode asy-Syatibi ini jauh lebih beragam dari konsep *tawatur ma'nawiy* terbatas pada hadis Nabi. Pembuktian induktif yang diperkenalkan oleh asy-Syatibi berasal dari berbagai sumber dari al-Qur'an dan sunnah hingga ijma, qiyas dan bukti-bukti kontekstual (*qara' in al-ahwal*). [13] Ketika sejumlah dalil digabungkan untuk mengklarifikasi sebuah persoalan atau prinsip, pengetahuan terhadap persoalan atau prinsip tersebut akan menyatu dalam pikiran manusia dan menjadikannya sebuah keyakinan. Ini disebabkan oleh karena kumpulan dalil dalil tersebut memiliki efek terhadap pembuktian induktif yang lengkap.[14] Asy-Syatibi mengakui bahwa cara mempertahankan dalil seperti itu merupakan dasar dari metodenya dalam membangun teori dan argumentasi yang ia kemukakan dalam *al-Muwafaqat*.[15]

---

[13] Lebih jauh mengenai *Qara'in al ahwal* dieksplorasi oleh Hallaq dalam artikelnya, "Notes on the Qarina in Islamic Legal Discourse, " dalam *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1998), hlm. 475-480. Lihat Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Tnt: Ashgate, 1994),

[14] Lihat Hallaq, *On Inductive*.., hlm. 24-29.

[15] Kitab *Al-Muwafaqat* merupakan karya Syatibi yang paling komprehensip memuat tentang usul fiqh. Selain kitab ini, karya intelektual asy-Syatibi yang sampai saat ini masih dapat dilacak yaitu : *Syarh al-Jalil ala al-Khulasah fi Ilm an*

Sebagai contoh, lima hal mendasar yang harus dijaga, yang karenanya Syari'ah diturunkan-yaitu, hak hidup, kekayaan, keturunan, akal dan agama- tidak ditemukan dalil naqlinya secara tegas baik dalam al-Qur'an maupun sunnah. Namun, pengetahuan mengenai hak universal ini ada dalam benak umat Islam baik sebagai masyarakat maupun individu. Keyakinan ini disebabkan oleh adanya fakta bahwa prinsip-prinsip tersebut didukung oleh beragam dalil, yang jika disimpulkan secara keseluruhan, mengarah kepada kepastian (*qat'i*), meskipun jika dalil-dalil itu dianalisa sendiri-sendiri tidak lebih merupakan dalil yang zanni.[16]

2. Membangun Prinsip Universalitas Hukum

Unsur utama dalam teori hukum, sebagaimana halnya dalam ijma' dan kemaslahatan orang banyak (*maslahah al-ummah*), dirumuskan berdasarkan pada prinsip-prinsip yang bersifat universal. Prinsip ini dalam konsepsi asy-Syatibi disebut sebagai "*kulliyyat*". Menurut asy-Syatibi, prinsip-prinsip yang bersifat umum (*kulliyyat*) inilah yang membentuk dasar-dasar Syari'ah.[17] Dan masing-masing prinsip itu dibentuk oleh kumpulan prinsip-prinsip khusus (*juz'iyyat*), pinsip-prinsip khusus yang memiliki makna dan kandungan yang sama membentuk sebuah prinsip umum. Sebaliknya, sebuah *juz'i* harus merupakan bagian dari sebuah

---

Nahw (tentang bahasa Arab), *al-I'tisam*, *al Ifadat wa al-Insyidat, Unwan al-Ittifaq fi 'ilm al Isytiqaq*, *Usul an-Nahw* (ketiga buku yang terakhir tentang bahasa Arab). Dari keenam buku yang disebutkan di atas, *Al Muwafaqat* dan *Al-I'tisam* merupakan karya monumental asy-Syatibi. Hingga sekarang buku-buku ini beredar luas di negeri-negeri Muslim serta dijadikan rujukan di berbagai perguruan tinggi Islam. Lihat *Ensiklopedi Hukum...* , jilid 5 , hlm 1699.

[16] Hallaq, *A History of Legal...*, hlm. 166.

[17] Asy –Syatibi, *Al-Muwafaqat*, III:4.

kulli, karena jika berdiri sendiri ia tidak dapat dipergunakan sebagai dasar bagi teori hukum. Demikian juga sebuah *kulli* tidak akan berarti apa-apa tanpa *juz'i*; eksistensinya sangat beruntung pada *juz'iyyat* yang membentuknya. Di sini asy-Syatibi memiliki persamaan persepsi dengan para teolog bahwa tidak satupun *kulli* yang berdiri dengan sendirinya; hanya *juz'iyyat* sama dengan menggunakan argumen yang belum disusun. [18]

Juz'i secara definitif adalah bagian dari sebuah *kulli*, karena itu dengan mengemukakan kata *juz'i* berarti juga secara tidak langsung mengemukakan sebuah entitas dimana *juz'i* merupakan bagiannya, entitas itu adalah *kulli*. Ungkapan serupa juga dapat digunakan untuk *kulli*, yang secara tidak langsung juga merupakan bagian darinya. Hubungan dialektis antara *kulli* dan *juz'iyyat* menunjukkan bahwa menghilangkan sebuah *juz'i* dari sebuah *kulli* dengan mengabaikan *juz'iyyat* yang membentuknya juga akan merusak *kulli* itu.

Karena sebuah *kulli* yang tidak dapat digunakan dengan tanpa menyebutkan semua *juz'iyyat* yang tergabung di dalamnya, maka tidak akan ada *juz'i* yang setara, meskipun pada saat yang sama dan bertentangan, dengan *kulli*-nya. Karena, jika *juz'i* itu setara dan tidak diperhitungkan dalam proses induktif, maka *kulli*-nya hanya sebuah *semi-kulli*, dan karenanya dapat dibantah. Prosedur induksi dalam membentuk *kulli* dapat dilihat dalam ragaan berikut ini:

[18]Hallaq, *A History*... , hlm.167.

Juz'i 1
Juz'i 2 ---------- prosedur induksi ---------- Kulliyyat
Juz'i 3
Juz'i –n

Ketika n sama dengan total bilangan *juz'i* maka induksi yang dilakukan termasuk induksi sempurna, jika n kurang dari jumlah total *juz'i* maka induksinya adalah induksi tidak sempurna [19]

Di sinilah asy-Syatibi merumuskan universalitas hukum dengan apa yang disebut dengan *maqasid asy-syari'ah*. Mirip dengan taksonomi al-Gazali' [20] asy-Syatibi berpandangan bahwa tujuan utama dari syariat ialah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum, yang disebut sebagai *daruriyyat, hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*.[21] Tujuan dari masing-masing kategori tersebut adalah untuk memastikan bahwa

[19]Bandingkan rumusan prosedur induksi yang dikemukakan sebelumnya pada pembahasan induksi sempurna dan induksi tidak sempurna (*istiqra' tam* dan *istiqra' naqis*).

[20] Kategorisasi yang dilakukan al-Gazzali tentang *maqasid asy-syari'ah* tersebut dikembangkan asy-Syatibi dengan rumusan yang lebih sistematis. *Maqasid al syari'ah* terdiri atas 4 unsur pokok yaitu: *Pertama*, sesungguhnya syariat agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan manusia tersebut terdiri atas tiga tingkatan sebagaimana yang dikategorisasikan oleh al-Gazzali. Kedua, syariat agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adalah taklif yaitu pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Bahwa setiap hukum yang kalau tidak kuasa dilakukan oleh mukallaf (obyek taklif), maka secara syar'I tidak bisa dibebankan kepadanya hukum tersebut, meskipun dimungkinkan oleh akal. Pertimbangannya, karena Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuannya. Keempat, ialah melepaskan sang mukallaf dari belenggu dorongan hawa nafsunya. Sehingga menjadi hamba yang kreatif, sebagaimana ia menjadi hamba Allah secara kodrati. Lihat asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*.., II:324 dst.

[21] Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat* .., II : 324.

kemaslahatan (masalih) kaum muslimin, baik di dunia maupun di akhirat, terwujud dengan cara yang terbaik, karena Allah swt, ditegaskan oleh asy-Syatibi (mengikuti pendapat kaum Mu'tazilah), berbuat demi kebaikan hamba-Nya. "Syari'ah dibuat untuk (mewujudkan) kemaslahatan orang-orang mu'min (*al-Syari'ah . . . wudi'at li masalih al'-ibad*).[22]

Ketiga kategori tersebut kemudian diidentifikasi menjadi tiga tingkat hukum atau aturan-aturan universal yang juga dia sebut dengan istilah *maqasid* (tujuan). Pada puncak tiga hirarki tingkatan terdapat *al-maqasid ad-daruriyyah* (tujuan niscaya). Tujuan-tujuan itu adalah niscaya karena ia tidak dapat diabaikan untuk mewujudkan "kepentingan agama dan kehidupan", yang tanpanya akan terjadi kecurangan dan kekacauan.[23] Dia mengidentifikasi lima tujuan sayriah yang masuk dalam kategori *daruri*: memelihara agama, hidup, keturunan, harta, dan akal.[24]

Daruriyyat (secara bahasa berarti kebutuhan yang mendesak), yang mengandung lima prinsip tersebut, dapat dikatakan sebagai aspek-aspek hukum yang sangat dibutuhkan demi berlangsungnya urusan-urusan agama dan keduniaan manusia secara baik. Pengabaian terhadap aspek-aspek tersebut akan mengakibatkan kekacauan dan ketidakadilan di dunia ini, dan kehidupan akan berlangsung dengan sangat tidak menyenangkan. Daruriyyat diwujudkan dalam dua pengertian: pada satu sisi, kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan, sementara di sisi lain, segala

[22] *Ibid.*, II:322.
[23] *Ibid.*, hlm.327.
[24] *Ibid.*, hlm 326.

hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan. Ibadah, misalnya, bertujuan untuk mempertahankan agama dan hukum sesuai keimanan dan aspek-aspek ritualnya, seperti shalat, puasa, dan haji. Adat dan kehidupan sehari-hari yag diatur oleh hukum juga dimaksudkan untuk mempertahankan jiwa dan akal manusia sesuai dengan eksistensi duniawi, seperti sandang, pangan, dan papan. Perjanjian kontrak, perdagangan dan transaksi lainnya bertujuan untuk mempertahankan keturunan dan harta kekayaan. Di sisi lain, hal-hal buruk yang diperkirakan dapat mengancam terwujudnya hal-hal yang bersifat *daruriyyat* harus dicegah oleh hukum dengan berbagai bentuknya, sehingga dapat dipastikan lima prinsip universal tadi dapat digolongkan sebagai *daruriyyat*.

Pada tingkat hirarki yang kedua dari tujuan-tujuan universal (*maqasid kulliyah*) syari'ah, terdapat apa yang disebut asy-Syatibi dengan *hajiyyat*. *Hajiyyat* (secara bahasa berarti kebutuhan), adalah aspek-aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan tanpa rasa tertekan dan tertekang. Maksudnya, ditegaskan asy-Syatibi bahwa *hajiyyat* adalah prinsip-prinsip wajar yang dimaksudkan untuk menghilangkan beban dan kesulitan-kesulitan berat yang dapat membawa kepada kemalasan dan tanpa aktivitas. Misalnya, kebolehan jual beli dengan cara '*araya*' yang mengandung resiko. [25] Dan mempersingkat pelaksanaan

[25] *Araya* adalah jenis jual beli dimana buah yang belum dimasak yang masih berada di pohon dapat dijual seharga yang sudah masak. Meskipun hukum Islam melarang transaksi jual beli yang mengandung resiko, jual beli *araya* diakui tanpa mengabaikan resiko dan ketidakpastian yang ada padanya.

ibadah dalam keadaan terjepit atau sakit, adalah merupakan bentuk penyederhanaan hukum saat hal-hal yang darurat muncul dalam kehidupan sehari-hari. Keringanan-keringanan hukum seperti ini diperlukan agar kehidupan dan hukum yang dimiliki umat Islam dapat diterima.

Ketiga, adalah tingkat tujuan terakhir yang disebut asy-Syatibi dengan *tahsiniyyat*. *Tahsiniyyat* (secara bahasa berarti hal-hal penyempurna) menunjuk pada aspek-aspek hukum yang bukanlah merupakan kebutuhan mendesak dalam pengertian apabila tidak dilaksanakan maka hukum menjadi tidak berjalan dan tidak lengkap, dan tidak melaksanakannya tidak akan merugikan daruriyyat atau tahsiniyyat, akan tetapi sangat berarti dalam memberikan nilai tambah bagi karakter syari'ah secara umum. Jika kategori sebelumnya dimaksudkan untuk menghilangkan hal-hal negatif, maka kategori yang terakhir ini dimaksudkan untuk menguatkan dan mengembangkan sisi positif dalam kehidupan manusia. Di sini asy-Syatibi tidak mengidentifikasi secara detail, atau bahkan hal yang bersifat general atau prinsipil, tetapi ia berpendapat bahwa tipe ini "termasuk wilayah kebaikan dan moralitas".[26] Misalnya anjuran untuk memerdekakan budak, berwudhu sebelum shalat, bersedekah kepada orang miskin dan sebagainya.

Ketiga prinsip universal (*kulliyah*) yang dipaparkan di atas jelas berbeda dengan aturan-aturan syari'ah yang bersifat mungkin(*zanni*) karena sifatnya yang pasti (*qat'i*). kepastian itu sebagai akibat dari akumulasi dalil-dalil yang mungkin

[26]*Ibid*., II: 331.

(*dalail zanniyah*). Argumen tersebut dapat dilihat dari pernyataannya :

> " tak seorangpun yang melakukan ijtihad dalam bidang syari'ah dapat meragukan tentang kepastian tiga rangkaian prinsip-prinsip itu (*daruriyyah, hajiyyah, tahsiniyyah*). Bukti dari penegasannya dapat ditemukan dalam penggunaan prinsip induksi ke dalam syari'ah , dan mengkontemplasikan aturan-aturan partikular dan generalnya, sehingga menemukan aspek-aspek generalnya. Hasil dari induksi ini tidak dikukuhkan dengan bukti individual tetapi melalui proses akumulasi bukti itu sendiri."[27]

Tetapi bagaimana jika sebuah *juz'i* tidak tergolong dalam sebuah *kulli* yang telah disusun atas dasar *juz'iyyat* yang lain dalam jumlah yang besar? Persoalan inilah dapat diuraikan lebih lanjut dalam pembahasan problem induksi.

3. Perluasan Konsep Qiyas dengan Qiyas Logika

Sebelum asy-Syatibi, qiyas logika hanya digunakan dalam karya-karya kalam dan filsafat, dan hanya qiyas *tamsil* yang secara formal digunakan dalam kajian-kajian fiqih sejak metode ini dikonseptualisasikan oleh asy-Syafi' i. Namun beberapa kalangan menilai bahwa rumusan qiyas sebelumnya memiliki kelemahan karena corak yang dipakai lebih bersifat silogistik deduktif sehingga kurang merespon persoalan yang ada. Oleh karena itu, asy-Syatibi secara terbuka menyerukan digunakannya qiyas logika disamping qiyas fiqh didalam penalaran hukum. Dengan menunjukkan kemungkinan bahkan keniscayaan digunakannya suatu pendekatan yang

[27] *Ibid.*, hlm.371.

menggabungkan induksi dan deduksi untuk sistematisasi fiqh, asy-Syatibi menjadikan qiyas logika (silogisme) sebagai bagian yang esensial. Dalam menganalisis struktur inferensi syari'ah, dia menyatakan :

> " setiap inferensi syari'ah didasarkan pada dua premis. Premis pertama merupakan proses realisasi *causa efficient* (*tahqiq al-manaf*) ketentuan hukum. Sedang premis yang lain adalah hukum syari'ah itu sendiri. Yang pertama adalah teoritis. Yang dimaksud dengan teoritis disini bahwa ia tidak bersifat naratif (*naqliyah*), tanpa memperhatikan apakah ia ditetapkan dengan pemikiran atau kontemplasi. Oleh karena itu saya tidak bermaksud mempertentangkan teoritis dengan niscaya. Premis kedua adalah khabar/naratif (*naqliyah*). Aplikasi hal ini terdapat dalam setiap subyek syari'ah: bahkan ia diaplikasikan dalam setiap subyek, rasional atau naratif. Misalnya, ketika anda mengatakan : setiap yang memabukkan (subtansinya) adalah haram: suatu (subtansi) tidak dapat ditetapkan hukumnya hingga diverifikasi apakah ia dapat digunakan (karena tidak memabukkan) atau tidak dapat digunakan...Oleh karena itu, niscaya perlu meneliti apakah ia khamr (memabukkan) atau bukan, dan inilah makna *tahqiq al-manaf* (*realisasi causa efficient*)."[28]

Apa yang dimaksud asy-Syatibi di atas sehubungan dengan pencarian illat hukum diupayakan melalui dua premis, yaitu premis mayor dan minor. Premis mayor berbasis pada khabar (naql) sedangkan premis minor berbasis pada *tahqiq al-manat* yakni uji coba empiris rasional ada atau tidaknya illat (sebab) hukum yang melekat pada suatu kasus. Penulis

[28]*Ibid* ., III:43-44.

melihat asy-Syatibi berusaha melakukan penyeimbangan antara analisis teks dan analisis realitas masyarakat dalam penalaran hukum. Berbeda dengan qiyas sebelumnya,[29] asy-Syatibi memodifikasi secara liberal dengan tidak memposisikan premis minor hanya tunduk pada premis mayor. Artinya metode asy-Syatibi menjadikan letak subordinat antara premis mayor dan premis minor tidak mengeliminasi posisi tawar bagi hukum *far'u*.

Contoh yang dikemukakan asy-Syatibi, misalnya QS at-Talaq: 2

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ

"Ambillah saksi mereka dari orang yang memiliki sifat adil di antara kamu".

Ayat di atas menunjukkan bahwa orang yang dapat menjadi saksi adalah orang yang bersifat adil. Kata adil merupakan kata kunci dalam ayat tersebut. Dalam melakukan ijtihad seseorang harus mengetahui dengan teliti sifat adil yang dimaksud oleh nas al-Qur'an. Upaya untuk mengetahui kriteria adil itu disebut oleh asy-Syatibi dengan *ijtihad istinbati*.[30] Pada tahap selanjutnya, seorang mujtahid harus meneliti pada sifat adil yang ditunjuk oleh nas itu bisa

[29] Sebelumnya qiyas lebih dipahami sebagai salah satu prosedur yang penetapan hukum pada *far'u* dengan hukum yang telah ada pada *asl*, karena adanya persamaan illat. Di sini tidak muncul hukum baru karena hukum yang ditetapkan adalah hukum yang ada pada *asl*. Tanpa ada modifikasi apapun.

[30] Dalam *al-Muwafaqat*, asy-Syatibi menyebutkan ada dua bentuk ijtihad. *Pertama*, ijtihad *istinbati*, yaitu upaya untuk meneliti suatu masalah dimana hukum hendak diidentifikasi dan ditetapkan sesuai dengan ide yang dikandung oleh nas. *Kedua*, ijtihad *tatbiqi* yang disebut juga dengan *tahqiq al-manat* dalam upaya mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan kandungan makna yang ada dalam nas. Lihat asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, IV:463-464.

ditemukan.[31] Ini yang disebut *ijtihad tatbiqi*. Persesuaian kriteria sifat adil yang dipahami dari nas dengan sifat adil yang ada dalam diri seseorang menunjukkan bahwa dalam menentukan hukum, dua premis yang terdapat dalam struktur qiyas, memiliki posisi yang sama.

Prosedur yang dikemukakan oleh asy-Syatibi tidak bersifat statis dan tidak pula berat sebelah karena ia mencakup penggunaan induksi dan deduksi, dengan cara demikian secara terus menerus partikular diletakkan di bawah universal; pada saat yang sama secara terus menerus, universal dikoreksi dan disaring oleh partikular. Proses dialektis ini dibatasi oleh dua aturan yang saling terkait :*Pertama*, adanya pertentangan antara prinsip-prinsip universal dan beberapa kasus partikular tidak menegasikan yang pertama. *Kedua*, selama dimungkinkan, universal dimodifikasi untuk mengakomodasi partikular.[32]

Jelas, universal tidak dapat dinafikan hanya karena tidak bersesuaian dengan beberapa kasus, karena suatu prinsip mencapai tingkat universalitas hanya setelah melalui proses panjang dan ekstensif, di mana kasus-kasus partikular yang tak terhitung jumlahnya telah menguatkan dan membenarkannya. Di sisi lain, karena prinsip universal dicapai dengan mengkontemplasikan partikular, maka yang terakhir tidak pernah dapat diabaikan. Universal harus dimodifikasi untuk mengakomodasi dan menerangkan kasus-kasus partikular. Tidak diragukan lagi, modifikasi ini

[31]*Ibid.* , hlm. 464.
[32]*Ibid* ., II: 374.

memberi kontribusi bagi pembaharuan prinsip-prinsip universal.

C. Cara Kerja Metode Induksi Tematis Asy-Syatibi

Induksi tematis merupakan istilah yang sering dikemukakan asy-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* dengan term *Istiqra' ma'nawiy*. Asy-Syatibi menggunakan istilah *istiqra'* dengan mengandung beberapa makna, yaitu: *Pertama*, penelitian yang mendalam terhadap dalil-dalil hukum baik dalam al-Qur'an maupun hadis. Hal ini tampak pada upayanya merumuskan tujuan hukum Islam yang dikenal dengan *maqashid asy-syariah*. [33] Selain itu, istiqra' juga dimaknai dengan penelitian terhadap partikular-partikular makna nas untuk ditetapkan suatu ketentuan atau hukum umum baik yang bersifat pasti (*qat'i*) maupun hanya dugaan kuat (*dzanni*).[34]

Kedua, *Istiqra'* dimaknai dengan penelitian terhadap hukum-hukum yang bersifat spesifik (*far'iyyah*). Hal ini tampak pada bangunan argumennya pada persoalan ibadah yang sifatnya *ta'abbudi* (mengikuti tanpa ada pertanyaan). Ini didasarkan pada penalaran induktif (istiqra') terhadap hukum-hukum spesifik seperti bersuci dari hadas kecil, shalat dilaksanakan dengan ucapan/bacaan dan gerakan-gerakan tertentu sehingga selain yang telah ditetapkan tidak dapat dikatakan ibadah.[35]

[33]Ibid., II: 5.
[34]Ibid., III:221
[35]*Ibid*., II: 228.

Ketiga, *istiqra'* dimaknai juga dengan penelitian terhadap realitas sejarah penerapan hukum dan kaitannya dengan tradisi masyarakat. Artinya, penelitian induktif terhadap faktor-faktor tradisi yang menjadi sebab hukum tidak diterapkan secara sekaligus. Menurut asy-Syatibi, hal ini sejalan dengan kemaslahatan manusia.[36]

Selain istilah *istiqra' ma'nawi* yang dikemukakan dalam kitabnya, asy-Syatibi juga menggunakan istilah *istiqra' tamm* (induktif sempurna) dan *istiqra' naqis* (induktif tidak sempurna). meskipun penjelasan tentang kedua jenis induksi ini telah dipaparkan pada bab sebelumnya akan tetapi pembahasannya lebih mengarah pada logika filsafat. Secara umum definisinya memiliki persamaan namun contoh-contoh yang dikemukakan oleh asy-Syatibi banyak digunakan dalam ranah pembentukan syariah (hukum Islam).

Dalam pengertian *Istiqra' tamm*, asy-Syatibi juga menggunakan *istiqra' 'amm*. Istilah ini digunakan ketika ia menjelaskan bahwa syari'ah itu sejalan dengan akal berdasarkan *istiqra' 'amm* terhadap rincian syariah tersebut.[37] Syariah yang dimaksud adalah berkaitan *muamalah.* Sedangkan dalam bidang ibadah tidak mutlak dipergunakan mengingat sifatnya *ta'abbudi*. Istilah lain yang juga digunakan asy-Syatibi adalah *istiqra' kulli* dan *istiqra' juz'i.* Istilah *kulli* dan *juz'i* dimaksudkan dengan penelitian induktif terhadap dalil-dalil syariah yang bersifat universal dan partikular.[38]

---

[36]*Ibid*., h. 71
[37]*Ibid*., I: 54
[38]*Ibid*., h. 19

Meskipun menggunakan istilah yang berbeda dalam menjelaskan prinsip-prinsip syariah namun penekanan logika berfikir Imam asy-Syatibi adalah Induksi (*istiqra')*. Induksi ini dapat dilakukan tidak hanya pada dalil-dalil syariah yang memiliki lafaz yang sama tapi juga memiliki makna yang sama. Istilah inilah yang disebut asy-Syatibi dengan *istiqra' ma'nawiy* (induksi tematis).

Menurut asy-Syatibi, *istiqra' ma'nawiy* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lain yang mengandung aspek dan tujuan sama, sehingga terbentuklah suatu perkara hukum berdasarkan gabungan dalil-dalil tersebut.[39] Pernyataan ini disederhanakan oleh Duski Ibrahim bahwa induksi tematis adalah suatu metode dalam proses penarikan atau penetapan hukum Islam yang tidak tergantung kepada hanya satu dalil atau nas saja, tetapi dengan menghimpun semua dalil dari berbagai bentuknya yang relevan dengan permasalahan yang akan dicari jawabannya supaya didapatkan suatu kepastian hukum dengan tetap memerankan akal, mempertimbangkan kondisi-kondisi social serta dimensi waktu dan ruang.[40]

Berdasarkan definisi tersebut, maka ada beberapa karakteristik dan prinsip dari metode yang dikembangkan asy-Syatibi, yaitu: *Pertama*, ungkapan penggabungan dalil-dalil menggambarkan bahwa prinsip metode al-Istiqra' al-ma'nawiy ini tidak menganggap cukup menetapkan suatu

[39] *Ibid*., II:19

[40] Duski Ibrahim, Metode Penetapan Hukum Islam (Yogyakarta: ar-Ruzzmedia, 2008) h.162

hukum hanya dengan dengan satu dalil saja sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian besar ulama sebelumnya. *Kedua*, dalil-dalil hukum yang terhimpun ada bersifat universal dan ada yang partikular. Hal ini diakibatkan dari bentuk lafaz dari dalil tersebut ada yang umum, khusus, amar, nahy, zhahir, mutlaq, muqayyad, dan lain-lain sehingga melahirkan hukum-hukum universal dan hukum-hukum partikular. *Ketiga,* pentingnya metode ini, asy-Syatibi menilai bahwa seorang ahli hukum tidak akan dapat menemukan tujuan-tujuan asy-Syari' dalam menetapkan hukum apabila didasarkan pada satu dalil saja atau beberapa dalail dengan metode tertentu. Hukum dapat ditemukan apabila dilakukan melalui penelitian seksama terhadap seluruh dalil yang sesuai dengan permasalahan hukum yang dihadapi. *Keempat*, selain menginventarisir dalil-dalil dalam bentuk teks, ahli hukum juga harus memperhatikan *qara'in al-ahwal* (indikasi-indikasi keadaan tertentu) baik yang berhubungan dengan nas atau teks itu secara langsung (*qara'in ahwal manqulah*) maupn tidak langsung (*qara'in ahwal gairu manqulah).*

Cara kerja metode induksi tematis, pada dasarnya, tidak dikemukakan secara rinci oleh Imam asy-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat.* Cara kerja metode tersebut hanya dapat dipahami dengan menelaah isyarat-isyarat dalam berbagai konsepnya terutama ketika melakukan pencarian tujuan-tujuan hukum. Untuk mengetahui proses atau mekanisme metode dperlukan pengamatan dan interpretasi yang mendalam terhadap isyarat-isyarat tersebut. Duski Ibrahim yang telah melakukan pengkajian mendalam

terhadap metode *istiqra' ma'nawiy* merinci cara kerja metode tersebut menjadi 8 langkah, yaitu:[41]

1. Menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicari jawabannya. Dalam konteks ini, masalah hukum Islam, baik tentang kaidah-kaidah usul, kaidah-kaidah fiqh, maupun hukum-hukum spesifik.
2. Merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. Dalam proses ketentuan suatu hukum sekalipun dalam bentuk sederhana, perumusan masalah adalah penting. Hal ini diperlukan karena data-data berupa dalil-dalil dan kenyataan empiris yang relevan dengan masalah yang dikumpulkan.
3. Mengumpulkan dan mengidentifikasi seluruh nas hukum yang memiliki relevansi dengan permasalahan yang hendak diselesaikan. Dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil particular maka yang dikumpulkan adalah dalail-dalil universal yang mengandung penjelasan mengenai nilai-nilai universal baik nilai itu positif maupun negatif. Misalnya nilai keadilan, ihsan, al-afw (pemberian maaf), kesabaran, kesyukuran, ta'awun, tawazun (keseimbangan), kezaliman, boros/tabzir, kikir, tidak peduli lingkungan, dan sebagainya. Keseluruhan nilai-nilai ini dimaksudkan untuk merealisasikan kemaslahatan dunia menuju kemaslahatan di akhirat.
4. Memahami makna nas-nas hukum satu persatu dan kaitan antara satu sama lain. Pemahaman makna teks

[41] Ibid., hlm. 190-194

dalil-dalil hukum diperlukan pengetahuan yang memadai tentang bentuk-bentuk lafaz dan aspek-aspek kebahasaan lainnya. Sedangkan keterkaitan satu dalil dengan yang lainnya diperlukan kemampuan dalam mengaitkan dalil dengan tigan konteks, yaitu: *Pertama*, konteks tekstual (*siyaq an-nas*) itu sendiri. *Kedua*, konteks pembicaraan (*siyaq al-Khitab*). *Ketiga*, konteks kondisi signifikan (*siyaq al-hal*). Dengan demikian, nas hukum harus dipahami secara konprehensif baik teks, konteks, atau latar belakang historis nas itu muncul.

5. Mempertimbangkan kondisi dan indikasi-indikasi siginifikan suatu masyarakat yang dalam konsep asy-Syatibi disebutkan dengan istilah *qara'in al-ahwal* baik yang *manqulah* mauapun *ghairu manqulah*.
6. Mencermati alasan (illah hukum) yang terkandung dalam nas untuk diderivasi kepada konteks signifikan dalam merespon keeradaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris. Pentingnya memahami *illah* dalam nas hukum terutama yang berkaitan dengan perintah (*amr*) dan larangan *(nahi).* Menurut asy-Syatibi, alasan dibalik adanya perintah dan larangan itu dapat diketahui secara jelas (*illah ma'lumah)* dan tidak diketahui secara jelas (*illah gairu ma'lumah). Illah ma'lumah* itu harus diikuti tuntutannya. Misalnya *illah* nikah adalah untuk kemaslahatan keturunan, jual beli untuk kemaslahatan pemanfaatan benda yang ditransaksikan, sanksi hukuman *had* untuk

kemaslahatan *survive* atau kelestarian hidup. Dalam beberapa literatur ilmu usul fiqh, *illah-illah* dapat diketahui melalui *masalikul illah*. Sedangkan illah yang tidak diketahui (*illah gairu ma'lumah)*, menurut asy-Syatibi, harus bersikap *tawaqquf.* Sikap *Tawaqquf* ini mengandung dua pengertian, yaitu: (1) tidak melampaui aturan/hukum yang telah ditetapkan dalam nas. Semua bentuk perluasan makna tanpa pengetahuan tentang *illah*nya berarti merumuskan hukum tanpa dalil, dan dapat menimbulkan pertentangan dengan tujuan *asy-Syari*' . jadi *tawaqquf* dilakukan karena tidak ada dalil sama sekali. (2) pada dasarnya hukum *syara'* itu dapat dilampaui cakupan maknanya, hingga diketahui tujuan asy-Syari' tentang alasan perluasan itu. Alasan kebolehan perluasan ini terdapat dalam konsep *malikul illah* atau dari universalitas dalil.[42]

7. Mereduksi nas-nas hukum menjadi kesatuan yang utuh melalui proses penyimpulan dengan mempertimbangkan nas-nas universal dan partikular agar nas yang bersifat particular masuk dalam kerangka universal.
8. Menetapkan atau menyimpulkan hukum yang ditelusuri, baik yang bersifat universal berupa kaidah-kaidah usuliyah dan kaidah-kaidah fiqh, maupun sifatnya particular dari aturan-aturan bersifat spesifik.

[42] Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Membongkar Konsep Istiqra' al-Ma'nawi al-Syatibi* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 193-194

D. Produk Metode Induksi Tematis

Penalaran induktif dalam penetapan hukum telah banyak digunakan dalam berbagai bentuk produk pemikiran baik dalam bentuk fiqh, undang-undang, fatwa, maupun yurisprudensi.

1. Produk dalam Bentuk Fiqh

Dalam fiqh, asy-Syatibi tidak hanya mempergunakan metode induksi pada wilayah fiqh yang bersifat *ta'aqquli* (seperti fiqh muamalah) tetapi juga menerapkannya pada fiqh ibadah. Contohnya, penetapan hukum wajib pada shalat lima waktu tidak semata-mata dipahami pada dalil اقيموا الصلاة yang oleh ulama fiqh sebelumnya dipahami berdasarkan pendekatan *lughawi* bahwa dalil itu mengandung perintah wajib karena lafal amar dikaitkan dengan kaidah fiqh: الأصل فى الأمر للوجوب ... Melalui metode induksi, Asy-Syatibi menginventarisir semua dalil lain yang setema dan menginduksi dengan menyimpulkan bahwa dalil tentang perintah mendirikan shalat mengandung makna wajib. Misalnya ditemukan dalil lain tentang celaan terhadap orang yang riya' dalam melaksanakan shalat, dalil tentang celaan bagi orang yang melalaikan/meninggalkan shalat, dalil pemaksaan bagi mukallaf melaksanakan shalat, dalil tentang perintah melaksanakan shalat dalam keadaan apapun baik berdiri, duduk, maupun berbaring, dalil perintah memerangi orang yang meninggalkan shalat, dan adanya bukti sejarah bahwa shalat itu dilaksanakan oleh umat Islam secara turun-temurun. Dalil-dalil inilah yang menguatkan secara meyakinkan bahwa perintah mendirikan shalat lima waktu hukumnya wajib.

2. Produk dalam bentuk Fatwa

MUI menetapkan fatwa tentang kebolehan wakaf uang. Fatwa ini didasarkan pada keputusan yang dikeluarkan oleh komisi Fatwa pada tanggal 11 Mei 2002. Ketetapan ini didasarkan pada beberapa dalil baik bersifat kulliyah maupun juz'iyyah, yaitu QS. Ali 'Imran/3 : 92, yang menjelaskan bahwa orang tidak akan mencapai kebaikan hingga memberikan apa-apa yang dicintainya. Dalil lainnya, QS. Al-Baqarah/2: 267 yang mengandung perintah kepada orang-orang yang beriman untuk memberikan kepada orang lain apa yang mereka usahakan. Beberapa hadis juga dijadikan dasar oleh MUI dalam menetapkan kebolehan wakaf uang seperti hadis riwayat dari Ibnu Umar berkata: Umar ra berkata kepada Nabi Saw, "Saya mempunyai seratus saham (tanah, kebun) di Khaibar, belum pernah saya mendapatkan harta yang lebih saya kagumi melebihi tanah itu; saya bermaksud menyedekahkannya". Nabi Saw berkat: "tahanlah pokoknya dan sedekahkan buahnya pada jalan Allah."(HR. An-Nasai).

Dalil lain yang dirujuk MUI adalah pendapat atau pandangan para ulama terdahulu. Misalnya pendapat Imam az-Zuhri (w. 124 H) bahwa mewakafkan dinar hukumnya boleh, dengan cara menjadikan dinar tersebut sebagai modal usaha kemudian keuntungannya disalurkan kepada mauquf alaih. Sedangkan ulama mutaqaddimin dari kalangan mazhab Hanafi membolehkan wakaf uang dinar dan dirham sebagai pengecualian atas dasar *istihsan bi al-urfi*. Dan dari kalangan

ulama mazhab Syafi'i yang membolehkan wakaf dinar dan dirham (uang).[43]

Dengan memperhatikan prinsip dan karakter metode asy-Syatibi yang menginduksi semua dalil-dalil yang semakna maka dapat disimpulkan bahwa wakaf uang dibenarkan oleh hukum Islam, bahkan perlu dikembangkan dalam masyarakat, dengan operasionalisasi yang dinamis, dan dilakukan oleh lembaga-lembaga bank atau lembaga keuangan syariah lainnya dengan cara yang sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran hukum Islam.

3. Produk dalam Bentuk Undang-Undang

Dalam Undang-undang Perkawinan No 1 tahun 1974 ditemukan aturan mengenai pencatatan perkawinan. Pada pasal 2 ayat 2 disebutkan bahwa tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Aturan ini dirinci pelaksanaannya pada PP No. 9 Tahun 1975 pada Bab II Pasal 2. Berdasarkan aturan ini, hukum perkawinan di Indonesia mengharuskan adanya pencatatan. Pentingnya pencatatan ini merupakan penyimpulan dari proses induksi terhadap berbagai macam fakta-fakta dan permasalahan perkawinan yang timbul dalam masyarakat itu melahirkan banyak dampak negative.

Berdasarkan kajian Andi Muhammad Akmal bahwa perkawinan yang tidak tercatat dapat menimbulkan banyak dampak negatif baik dari pihak isteri maupun anak. Dampak negatif yang ditimbulkan oleh isteri antara lain; (1) istri yang telah dinikahi tidak dianggap sebagai istri yang sah. (2) pihak

[43] KH Ma'ruf Amin, dkk. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 419-424

istri tidak dapat memperoleh perlindungan hukum apabila terjadi kekerasan dalam rumah tangga; (3) istri tidak berhak atas harta gono-gini jika terjadi perceraian. Istri tidak berhak atas nafkah dan jika suaminya meninggal dunia, tidak berhak mendapatkan warisan dari suaminya; (5) dampak secara sosial, seorang istri akan sulit bersosialisasi dengan lingkungannya; (6) sang suami dapat menikah lagi di tempat lain. Alasannya, suaminya belum pernah tercatat pernikahannya.[44]

Sedangkan dampak negatif bagi anak diakibatkan dari aturan hukum dalam pasal 42 UU No. 1 1974 tentang perkawinan yang menyebutkan bahwa anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Berdasarkan aturan ini maka anak yang dilahirkan dari pernikahan tidak tercatat tidak berhak atas nafkah dan warisan dari ayahnya. [45] Dengan berdasarkan asas kemaslahatan bagi anak dan istri maka perkawinan itu harus dicatat oleh pejabat yang berwenang.

Contoh lain adalah pada pasal 171 huruf h dalam Kompilasi hukum Islam (KHI) yang merupakan hasil pemaduan kreatif antara dalil-dalil tekstual yang melarang pengangkatanm anak dengan dalil kontekstual berdasarkan kenyataan empiris masyarakat dmana terdapat banyak kasus

[44] Andi Muhammad Akmal, *Asas Maslahat pencatatan Niukah dalam Mereformulasi Fikih Nikah; Analisis dengan Pendekatan Usul Fikih*, Ringkasan Disertasi (Makassar, UIN Alauddin, 2013) h. 62. Lihat juga Abd. Wahab Abd. Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 51.

[45] Andi Muhammad Akmal, *Asas Maslahat pencatatan Nikah dalam Mereformulasi Fikih Nikah; Analisis dengan Pendekatan Usul Fikih*, h. 62.

pengangkatan anak. Oleh karena itu, pada pasal tersebut dirumuskan bahwa anak angkat sebagai "anak dalam pemeliharaan hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan keputusan pengadilan ." Demikian pula pasal 185 dan 209 KHI pada dasarnya merupakan hasil penyimpulam dari proses induksi antara ketentuan normative yang bersifat tekstual dan kenyataan masyarakat.

Dalam hukum ekonomi syariah, ditemukan undang-undang No. 7/1992 tentang hukum perbankan dan Peraturan Pmerintah No. 72/1992 sebagai aturan pelaksananya. Dalam undang-undang ini dikemukakan legalitas *mudharabah* dalam lembaga perbankan di Indonesia. Keberadaan dan kebolehan transaksi dengan sistem mudharabah diketahui melalui penerapan metode induksi tematis atau *istiqra' ma'nawiy*. Yakni menginventarisir semua dalil tekstual maupun kontekstual. Secara tekstual, ditemukan beberapa dalil yaitu, QS. Al-Muzammil/73: 20, QS. Al-Jumu'ah/62: 10, QS. Al-Baqarah/2: 198, dan beberapa hadis yang relevan sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh. Dalam analisis ilmu usul fiqh, baik secara kebahasaan maupun substansial, dalil-dalil yang dikemukakan oleh tim ahli atau perumus jika ditinjau satu persatu bersifat zanni dan umum. Oleh karena itu, berdasarkan analisis dengan menggunakan metode *istiqra' ma'nawiy* maka semua dalil naqli tersebut baik al-Qur'an maupun hadis dan dalil aqli melalui pertimbangan-pertimbangan kondisi signifikan masyarakat tertentu atau *qarain ahwal manqulah* dan *gairu manqulah* itu mengarah pada suatu titik kordinat yang sama, yakni

mengakui keberadaan dan pentingnya mudharabah dalam peningkatan kehidupan manusia yang lebih layak dan sejahtera.

Dengan demikian, dalam peneapan hukum haruslah dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi signifikan dari suatu masyarakat yang bersangkutan tanpa mengorbankan nas-nas terutama yang mengandung nilai-nilai universal. Dalam konteks transaksi *mudharabah*, tingkat equitas, keadilan, dan kejujuran seorang pekerja dapat ditentukan oleh pemiliki modal dengan memerhatikan indikasi –indikasi tertentu atau kondisi signifikan dan dapat menerapkan meda-media tertentu dalam memelihara eksistensi equitas tersebut. Upaya-upaya tersebut adalah dalam rangka memelihara prinsip pokok seperti pemeliharaan harta sebagai bagian dari upaya memelihara kemaslahatan. Konsep ini dapat diterapkan pada transaksi *mudharabah* sebagai bagian dari *muamalah dunyawiyah* yang tentunya memiliki aspek kemaslahatan berupa pengembangan harta dan usaha, juga aspek kemafsadatannya berupa resiko yang akan diterima seperti kerugian atau permasalahan kejujuran dan keadilan.

4. Produk dalam Bentuk Yurisprudensi

Salah satu putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No1751/P/1989 adalah pengesahan akad nikah melalui telepon. Putusan ini merupakan hasil analisa induktif terhadap beberapa dalil baik bersifat naqli maupun aqli. Di antaranya yang bersifat naqli adalah hadis riwayat Abu Daud, dari Uqbah bin Amir, bahwa Rasulullah pernah berkata kepada seorang laki-laki: “apakah engkau rela untuk saya kawinkan dengan perempuan Fulan?” Lelaki itu menjawab :

"bersedia". Kemudian rasulullah berkata pula kepada perempuan yang dimaksudkan : "apakah kamu bersedia untk kawinkan dengan lelaki Anu?" Perempuan itu menjawab: "Bersedia". Kemudian Rasulullah menikahkan keduanya.

Selain itu, ada hadis lain yang diriwayatkan pula dari Abu Daud yang menceritakan bahwa Ummu Habibah termasuk di antara kelompok yang berhijrah ke Habsyah, setelah suaminya bernama Abdullah bin Jahasy wafat, dikawinkan oleh an-Najasyi dengan Rasulullah. Berdasarkan hasil kajian Said Sabiq bahwa yang bertindak sebagai wakil Rasulullah dalam akad perkawinan tersebut ialah Amru bin Umayyah ad-Damari yang telah lebih dahulu menerimal *tawkil* dari Rasulullah. Kesimpulan tersebut sesuai dengan kesimpulan Abu Ishaq asy-Syirazi, ahli hukum Islam dari kalangan Syafi'iyyah dalam kitabnya *al-Muhazzab* yang menjadikan hadis tersebut sebagai dalil bagi keabsahan ber-*tawkil*. Oleh karena itu, berdasarkan dalil-dalil baik naqli maupun aqli, Pengadilan Agama Jakarta Selatan menetapkan sebuah keputusan tentang kebolehan pernikahan melalui telepon dengan cara *tawkil.*[46]

Meskipun dalam literatur fiqh tidak ditemukan secara pasti tentang keabsahan pernikahan melalui telepon, Pengadilan Agama Jakarta Selatan menetapkan perkara ini dengan menggunakan logika induktif. Logika ini digunakan dengan menginduksi beberapa dalil yang relevan dengan memperluas pemaknaannya pada konsep *tawkil*. Oleh karena keterbatasan dalil naqli dan aqli dalam memutuskan perkara

[46]Dikutip dari tulisan Satria Effendi M. Zain, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2004) hlm. 8-10.

ini maka logika yang digunakan dapat dikategorikan sebagai induksi tidak sempurna atau *istiqra' naqis*.

E. Problem Metode Induksi

Sebagaimana yang disebutkan pada pembahasan sebelumnya bahwa problematika dari penalaran induktif lebih dikaitkan pada benar atau tidak hasil penyimpulan sebuah pernyataan. Walaupun penyelesaian problem tersebut telah diupayakan oleh J.S Mill dan sarjana Barat lainnya, akan tetapi upaya yang dilakukan terbatas pada logika scientifika dan bagaimana penerapannya pada ilmu-ilmu alam. Sementara dalam persoalan ilmu-ilmu sosial terutama pada upaya teorisasi hukum tentu saja akan menampakkan hasil yang berbeda.

1. Kepastian *Kulliyat* (Prinsip-prinsip Universal)

Dalam konteks teorisasi hukum Islam, kepastian sebuah "*kulliyat*" yang diperoleh dari kasus-kasus yang bersifat partikular juga menjadi persoalan. Problem ini muncul ketika dasar prinsip "*al-qat'i*" (kepastian)-yang sebanding dengan prinsip "*al-yaqin*" (keyakinan dan kepastian) dalam filsafat, dibangun berdasarkan dimensi rasionalitas dalam disiplin agama sedangkan ke-*qat'i*-an dalam disiplin agama berasal dari teks agama, dan bukan dari proses penalaran. Bagi asy-Syatibi, hal itu bisa terjadi , bilamana mengacu pada prinsip "*kulliyah asy-syari'ah*" (ajaran-ajaran universal dari agama) dan pada prinsip "*maqasid asy-syari*". Prinsip "*kulliyah al-syari'ah*" berposisi sebagaimana halnya dengan posisi "*al-kulliyah al-aqliyyah*" (prinsip-prinsip universal) dalam filsafat. Sedangkan "*maqasid al-syari*" serupa dengan posisi

"*as-sabab al-ga'iy*" (sebab akhir) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional.

Boleh jadi, argumen asy-Syatibi di atas sangat tepat. Akan tetapi persoalan yang muncul kemudian, bagaimana caranya agar kita bisa mencapai "*kulliyah al-syari'ah*" tersebut, sementara kita sendiri tahu bahwa masalah agama adalah masalah perintah dan larangan yang terkait dengan kasus-kasus spesifik dan partikular ? Bagi asy-Syatibi, hal tersebut bisa dicapai dengan metode yang berlaku dalam "*kulliyah al-ilmiyyah*" atau universalitas-universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Yakni melalui metode *istiqra'* atau induksi. Metode induksi ini berfungsi untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz'iyyah*. Dari sana ditarik beberapa prinsip universalitas. Implikasinya, kulliyah ini bersifat sebagai "*kulliyah 'adadiyah*" atau "universalitas kuantitatif" karena sifatnya yang induktif tersebut. Namun dengan demikian, ia tetap mengandung arti pasti dan yakin (*al-qat'i*), sebagaimana yang berlaku dalam disiplin keilmuan yang lainnya. Seperti *kulliyah'arabiyyah* dalam disiplin *nahw* (gramatika bahasa Arab), [47] yang berarti sebagai kaidah-kaidah universal tata bahasa Arab; juga *kulliyah* lainnya dalam disiplin keilmuan serupa yang menarik kaidah-kaidah universalnya dari kasus-kasus spesifik, yakni dari metode induksi atau *istiqra'*. Universalitas-universalitas syari'at mengandung arti pasti dan yakin (*al-qat'i*), karena metode induksi yang didalamnya dibangun atas dasar serupa dengan prinsip dasar yang berlaku dalam tradisi ilmu-ilmu rasional.

[47] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II:364.

Menurut asy-Syatibi, setidaknya ada tiga prinsip dasar yang membuat universalitas-universalitas syari'at itu mengandung arti pasti dan yakin :

Pertama, prinsip keumuman dan keterjangkauan

Hukum-hukum agama bersifat umum, meluas, dan menjangkau semuanya. Hukum-hukum agama mencakup semua obyek taklif (mukallaf, yakni orang yang dibebani hukum-hukum agama), dan tidak berlaku secara spesifik untuk satu masa waktu dan tempat tertentu tanpa masa dan tempat lainnya.

Kedua, prinsip kepastian dan ketidakberubahan.

Hukum-hukum agama demikian pula halnya. Yang wajib tetap wajib, yang haram tetap haram dan seterusnya. Apa yang dijadikan sebab, tetap akan menjadi sebab; demikian pula dengan syarat, ia akan tetap dalam keadaannya sebagai syarat.

Ketiga, prinsip legalitas (*al-qanuniyah*).

Yakni "posisi disiplin keilmuan ini sebagai penentu, dan bukan malah didikte dan ditentukan dari luar dirinya". Disiplin syari'at terdiri dari perintah dan larangan yang tidak mungkin aada yang mengatasinya. Jadi, sejumlah syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam disiplin ilmu-ilmu rasional terpenuhi dalam syari'at. Kendati bersifat *wad'iyyah* dan bukan *aqliyyah* (dalam arti bukan merupakan hasil konstruksi penalaran akal manusia). Menurut asy-Syatibi, syariat agama:

> " tetap menyerupai disiplin ilmu-ilmu rasional (*al-aqliyyah*) dalam memberikan ilmu yang pasti dan

> meyakinkan… karena pengetahuan syari'at diperoleh melalui metode induksi yang berfungsi menyusun satuan-satuan kasus-kaus spesifik. Satuan-satuan tersebut kemudian terkumpul dalam akal pikiran menjadi himpunan universitas yang terjangkau luas dan bersifat umum, tanpa mengalami universalitas yang terjangkau luas dan bersifat umum, tanpa mengalami kekurangan ataupun keracunan; ia menjadi penentu dan bukan malah sebagai obyek yang surbordinat. Inilah karakteristik dari bentuk-bentuk universalitas dalam penalaran rasional atau filsafat. Singkatnya, konsep universalitas dalam filsafat ditimba dari realitas empirik (wujud). Dan realitas empirik tersebut bukanlah hasil dari rekontruksi akal, tapi ia adalah sesuatu yang given (*wad'i*). maka, pada titik inilah, dan dengan pertimbangan seperti diatas, filsafat dan universalitas syari'at bertemu".[48]

Berdasarkan pernyataan asy-Syatibi tersebut, al-Jabiri melihat konsep tersebut berkaitan dengan konsep universalitas dalam syariat atau premis-premis rasional dalam disiplin usul fiqh.[49]

2. Pertentangan antara *Kulli'* dan *Juz'i*

Apabila asy-Syatibi mengakui bahwa universalitas hukum diatas memiliki kepastian karena diperoleh melalui metode *istiqra'* (induksi). Maka persoalan lain yang akan muncul adalah ketika terjadi pertentangan antara *kulli* dengan *juz'i*. kemungkinan ini terjadi dalam hukum yang seringkali dihadapkan persoalan atau kasus-kasus partikular dan

[48] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat…,* I: 397-398.
[49] Al-Jabiri, *Postradisioinalisme…*, hlm. 169.

bertentangan dengan prinsip universal. Barangkali apa yang dimaksud di sini relevan dengan bunyi adagium seperti ini : "*an-nusus mutanahiyah wa al-waqa'i gairu mutanahiyah*" (teks-teks hukum itu terbatas adanya… sementara kasus-kasus hukum tidak terbatas).[50]

Terhadap persoalan ini, asy-Syatibi memberlakukan *juz'i* yang berdiri sendiri tersebut dengan berusaha mengangkat kemungkinan asumsi-asumsi yang memiliki keterkaitan atau hubungan dengan tujuan-tujuan pembentukan syari'at (*maqasid asy-syari'ah*). Artinya, asy-Syatibi tidak mengabaikan *juz'i* tersebut dengan menjadikan tiga kategori kebutuhan (*daruriyah, tahsiniyah, hajiyyah*) mencerminkan *raison d'etre* (alas an adanya) hukum, dan oleh karenanya tidak boleh ada *juz'i* yag bertentangan dengan ketiga kategri tersebut. Jika ditemukan sebuah *juz'i* yang bertentangan dengan prinsip *kulli*' yang lain atau untuk memperkuat aspek lain dari kulli yang sama, hukuman mati, sebuah *juz'i*, jelas bertentangan dengan daruriyat yang menghendaki terjaganya hak hidup manusia. Meskipun hukuman mati bagi pembunuh merupakan pelanggaran terhadap prinsip *kulli* (*daruriyyat*) ini, tapi hal itu jelas diperlukan untuk mempertahankan hal yang lebih prinsip; hak hidup seseorang dicabut guna menjaga hak hidup orang lain (berdasarkan logika pencegahan). Asy-syatibi menegaskan bahwa sebuah *juz'i* yang bertentangan dengan tidak dapat merusak *kulli*, apalagi ketiga kategori. Menurut syari'ah, *juz'iyyat* dalam jumlah yang besar (yang

[50] Syamsul Anwar, "Teori Komformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali', dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi*. Cet 1 (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press,2000), hlm. 273.

membentuk sebuah *kulli*) dianggap setara dengan kesimpulan umum, karena bagian yang terpisah dari sebuah *kulli* tidak dapat membentuk sebuah *kulli* yang lain bertentangan dengan *kulli* yang pertama."[51] *Juz'iyyat* itu tidak dapat membentuk *kulli* karena mereka hanyalah pengecualian-pengecualian yang terpisah. Karena itu, hanya *kulliyat*lah yang bisa diperhitungkan, karena bersifat konklusif dan tidak mungkin dibatalkan.

Karena kelima prinsip universal yang dikelompokkan sebagai kategori teratas *daruriyyat* secara epistemologi mengandung kepastian, maka mereka tidak dapat diabaikan. Kesalahan apapun yang mempengaruhi kategori *daruriyyat* ini akan menghasilkan berbagai konsekwensi yang berada jauh dari kelima prinsip universal tadi. Dua kategori lainnya (*hajiyyat* dan *tahsiniyyat*), yang secara struktural tunduk pada dan secara substantif merupakan pelengkap *daruriyyat*, akan terpengaruh, meskipun hal apapun yang mengganggu *tahsiniyyat* akan sedikit berpengaruh pada *hajiyyat*. Hal yang sama berlaku bagi hubungan antara *hajiyyat* dengan *daruriyyat.* Sejalan dengan itu, maka memperhatikan ketiga kategori tersebut berdasarkan urutan kepentingannya-dimulai dari *daruriyyat* dan diakhiri oleh *tahsiniyyat*- adalah penting demi terwujudnya integritas dan tujuan diberlakukannya hukum. Dengan demikian, persoalan apapun dalam *juz'i* tersebut bertentangan dengan *kulli* dapat dibantah, karena bagi asy-Syatibi bahwa dalam masalah hukum, adalah normatif untuk menyusun sebuah prinsip umum atas dasar mayoritas mutlak, bukan dalam arti kesemuanya, dari dalil-

[51] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II:357.

dalil yang terpilih. Karenanya, setelah lima prinsip dasar syari'ah ditetapkan, hukum harus diinterpretasikan sesuai dengan prinsip-prinsip itu meskipun yang *juz'i* tersebut belum diperhitungkan.[52]

[52]*Ibid.*, hlm. 247

BAB V
TEORI HUKUM ISLAM DALAM PEMIKIRAN ASY-SYATIBI

A. Kontribusi Asy-Syatibi Dalam Pengembangan Teori Hukum Islam

Setelah melihat upaya teorisasi hukum yang dilakukan, maka dapat diyakini bahwa asy-Syatibi adalah satu-satunya teoritisi yang telah membangun metode induksi logis pada tingkatan yang sangat rumit dan untuk mencapai hasil yang luar biasa. Pentingnya metode kesimpulan sebagai dasar untuk mengembangkan teori hukumnya yang tidak diikuti oleh generasi berikutnya, bahkan tidak memberikan pengaruh.[1] Padahal penalaran induktif dalam teori hukum asy-Syatibi, yang menggunakan berbagai sumber syari'ah, dan bergantung pada penyerapan tujuan dan semangat hukum tanpa membatasi dirinya pada nas-nas tertentu ternyata mampu membangun model hukum yang berupaya memadukan antara deduktif dan induktif sekaligus menemukan landasan normatif syari'ah yang berakar secara mendalam dalam penalaran manusia, dan praktek-praktek serta ukuran-ukuran sosial. Untuk yang terakhir ini, yang disebut Hallaq bahwa teori hukum yang dikemukakan asy-

[1]Hallaq, *A History …* , hlm. 306.

Syatibi mampu menjelaskan hubungan yang signifikan antara teori hukum sebagai sebuah wacana yang abstrak dengan berbagai elemen yang membumi dan bersifat duniawi telah memberikan kontribusi terhadap bentuk, substansi dan arah wacana tersebut.[2]

1. Pemaduan antara Deduktif dengan Induktif

Tawaran asy-Syatibi yang mencoba melakukan sistematisasi aturan-aturan syari'ah tidak dikembangkan atau diimplementasikan oleh sarjana-sarjana muslim setelahnya bahkan hampir sama sekali diabaikan hingga ia ditemukan kembali oleh Muhammad Abduh lebih dari satu abad kemudian. Padahal apa yang diupayakan asy-Syatibi itu telah mengarah pada upaya pergeseran yang luar biasa dalam prosedur metodologis. Karena dengan penggunaan prosedur atau metode induksi (*istiqra'*) partikular (*juz'i*) syariah dibangun oleh hukum-hukum universal (*qawanin kulliyah*). Hukum-hukum yang diketahui melalui survei komprehensip terhadap pernyataan-pernyataan syari'ah, seseorang dapat bergerak dari aturan-aturan partikular kepada hukum universal syari'ah. Dengan menggunakan prosedur yang dikemukakan asy-Syatibi tersebut segera akan memperluas jangkauan ijtihad dari keterbatasan-keterbatasan qiyas partikular sebelumnya kepada suatu proses komprehensif, dimana induksi dan deduksi digunakan sekaligus. Induksi memungkinkan kita bergerak dari partikular kepada general, sebaliknya, deduksi bergerak dari general kepada partikular.[3]

[2] *Ibid*., hlm. 239.
[3] *Ibid*. , II: 29-39. Dan Louy Safi, *Ancangan* . . , hlm. 113.

Bentuk proses pemaduan deduksi dan induksi yang dikembangkan asy-Syatibi dapat diragakan sebagai berikut :

Kasus-kasus partikular ---→ Prinsip universal ←--- kasuspartikular baru
(juz'iyyat) *(kulli)* *(juz'i)*

Jelas, asy-Syatibi bukan sarjana yang pertama kali menggunakan induksi. Induksi (*istiqra'*) telah digunakan sejak awal perkembangan fiqh oleh berbagai mazhab. Asy-Syafi'i misalnya, menggunakan induksi dalam kitab *ar-Risalah* untuk menunjukkan bahwa sifat keumuman ('umum) dan sifat (khusus) dari terma-terma hanya dapat ditentukan jika ia dikaji dalam suatu konteks linguistik khusus. Namun demikian, asy-Syatibi adalah tokoh pertama yang memasukkan induksi sebagai suatu perangkat metodologis untuk prinsip-prinsip derivasi. Demikian pula, asy-Syatibi adakah tokoh pertama yang menyatukan penalaran induktif dan deduktif ke dalam suatu metodokogi yang utuh.

2. Menjembatani antara Idealitas dengan Realitas Hukum: Upaya Pencarian Landasan Normatif Syari'ah

Apa yang dilakukan asy-Syatibi dengan upayanya mendefinisikan tujuan-tujuan dari hukum syari'ah, yang disebutnya sebagai *maqasid*, telah membuahkan hasil apa yang diupayakan oleh teoritisi hukum sebelumnya dalam pencarian landasan normatif Syari'ah. Asy-Syatibi telah menemukan pertalian-pertaliannya dengan praktek-praktek sosial, yang disebutnya dengan adat.

Teori hukum Islam yang muncul pada abad kedelapan dan kemudian mendominasi pemikiran para ahli hukum Muslim memandang nas atau teks sebagai normatif. Teori ini

menekankan metode penalaran hukum deduktif dan analogis. Oleh karena itu asy-Syatibi menganjurkan metode penalaran induktif dalam nas dan dalam praktek kemudian mendeduksi bahwa hukum syari'ah didasarkan pada prinsip kemaslahatan bagi manusia. Dengan menyimpulkan bahwa hukum syariah dimaksudkan untuk melindungi lima kepentingan manusia yang pokok: agama, jiwa, reproduksi, harta, akal budi dan menemukan bahwa kelima kepentingan pokok ini diakui secara universal oleh segenap bangsa-bangsa lain.[4] Dengan demikian, Asy-Syatibi mengembangkan model hukum Islam yang terdiri atas tiga lingkaran konsentris.

Lingkaran paling dalam memuat hukum-hukum esensial yang berkenaan dengan lima kepentingan pokok.

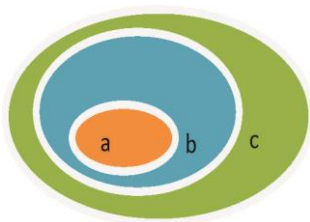
Lingkaran kedua meliputi hukum-hukum dan praktek yang tidak secara langsung berhubungan dengan hukum-hukum tersebut di atas melainkan diasimilasikan ke dalam syari'ah dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum. Asy-Syatibi memberikan contoh tentang praktek praktek *qirad*, atau kemitraan diam-diam, yang dikenal juga sebagai *mudharabah*. Lembaga *qirad* berasal dari praktek perdagangan pra Islam di Mekah. Orang-orang di Mekah mendepositokan uang tunai dan barang kepada para pedagang tersebut akan membagi keuntungan dengan para penabung. Aturan-aturan Syari'ah yang tidak tegas akan membolehkan transaksi semacam itu disebabkan oleh resiko, ketidakpastian, dan spekulasi yang terkandung di dalamnya. [5] Akan tetapi para ahli hukum (*fuqaha*) mengasimilasikan praktek ke dalam

[4] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat.* , II: 326.
[5] *Ibid*., hlm. 328.

sistemnya dengan sangat berhasil sehingga kaum Islamis saat ini menggambarkan sebagai corak keuangan Islam dan sebagai alternatif yang mungkin bagi model-model kapitalis dan sosialis.

Yang ketiga, lingkaran paling luar terdiri atas hukum-hukum yang diiisi dengan unsur-unsur praktek sosial yang lebih halus seperti kesopanan, kebersihan, dan norma-norma budaya lainnya. Syari'ah mengadopsi unsur-unsur ini, sebab semua ini mencerminkan kepatutan dan pilihan-pilihan budaya di dalam suatu masyarakat. Asy-Syatibi, misalnya, menjelaskan bahwa pergi keluar rumah tanpa menutup kepala dipandang sebagai sebuah pelanggaran di Timur, sementara menutup kepala tidak dipandang sebagai suatu kebajikan di Barat. [6] Seandainya asy-Syatibi saat ini menulis di tempat lain, misalnya di Prancis, boleh jadi asy-Syatibi akan menambahkan bahwa pada sejumlah negara Eropa, seorang wanita yang menutup kepalanya dipandang sebagai pelanggaran kesopanan.

Berikut model pengembamgan teori hukum tersebut dengan tiga lingkaran konsentris:[7]



a. lingkaran paling dalam memuat hukum-hukum esensial yang berkenaan dengan lima kepentingan pokok.
b. Lingkaran kedua meliputi hukum-hukum dan praktek-praktek yang tidak secara langsung

[6] *Ibid*, II:284.
[7] Bandingkan dengan konsep silogisme Euler dengan lingkaran Euler.

berhubungan dengan hukum-hukum tersebut diatas melainkan diasimilasikan ke dalam syariah dengan mempertimbangkan kemaslahatan umun

c. Lingkaran paling luar terdiri atas hukum-hukum yang diisi dengan unsure-unsur praktek social yang lebih halus seperti kesopanan, kebersihan, dan norma-norma budaya lainnya

Melalui pengembangan model hukum dengan tiga lingkaran konsentris tersebut kemudian asy-Syatibi membagi syari'ah ke dalam ibadat dan adat. Ibadat, atau kewajiban-kewajiban ritual, melindungi kepentingan-kepentingan agama. Hukum-hukum ibadat berada di luar penalaran manusia sebab kebaikan yang dikandung olehnya tidak dapat ditentukan oleh pengalaman manusia. Adat, atau hukum-hukum syariah lainnya, tentu saja di dalam lingkup penalaran manusia.

Asy-Syatibi menguraikan lebih lanjut tentang bagaimana adat menentukan hal yang baik dan yang buruk dan syari'ah mengesahkan hasil=hasilnya. Ia menjelaskan bahwa maslahah, atau kebaikan, tidak berada dalam bentuk yang murni dan mutlak. Ia selalu bercampur dengan ketidaksenangan, kesulitan, atau aspek-aspek perasaan sakit lainnya, sebab dunia maya ini tercipta dari perpaduan hal-hal yang berlawanan. Pengalaman manusia menentukan apa yang baik atau buruk dengan melihat apa yang menonjol dalam suatu masalah tertentu. Jika unsur kebaikan lebih banyak,

maka ia disebut baik. Syari'ah mengesahkan kriteria ini dan menguatkan temuan-temuan penalaran manusia.[8]

Asy-Syatibi mengkaji al-Qur'an dengan menempatkannya dalam sejarah. Dia menemukannya sangat erat berkaitan dengan praktek-praktek lokal. Ia membedakan antara hukum-hukum yang diwahyukan di Madinah dan hukum-hukum yang diwahyukan di Mekah. Ayat-ayat makkiyah menunjuk kepada norma-norma universal atau norma-norma dasar dan merupakan tujuan dari hukum Islam.[9] Ayat-ayat madaniyah menunjuk kepada hukum-hukum yang nyata. Hukum ini merupakan penerapan lokal secara rinci dari norma-norma universal ayat-ayat makkiyah.[10]

Asy-Syatibi melakukan pengamatan yang sangat berarti mengenai sejarah hukum Islam. Ia menjelaskan bahwa hukum Islam menghadapi masalah-masalah serius jika para ahli hukum mengabaikan prinsip-prinsip universal ayat-ayat makkiyah dan mengabaikan metode induktif dalam menghadapi kebudayaan-kebuyaan baru.[11] Metode penalaran hukum dari asy-Syatibi tentang premis-premis tujuan syari'ah dapat diterapkan secara universal. Menurutnya, seorang ahli hukum non-Muslim pun dapat melakukan ijtihad atas dasar metode ini.[12] Pendek kata, Asy-Syatibi menemukan landasan normatif syari'ah yang berakar secara mendalam dalam penalaran manusia, dan praktek-praktek serta ukuran sosial.

---

[8] *Ibid.*, hlm. 307.
[9] *Ibid*, VI: 236.
[10] *Ibid.*, hlm 237.
[11] *Ibid.*, hlm. 238.
[12] *Ibid.*, hlm 11.

B. Relevansi Pemikiran Asy-Syatibi

Model penalaran hukum yang dikembangkan asy-Syatibi telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan terhadap perkembangan usul fiqh baik pada zamannya maupun saat ini. Beberapa hal yang mengindikasikan perkembangan tersebut adalah *Pertama,* bahwa asy-Syatibi menggunakan penalaran induktif dalam teori hukumnya bertumpu pada upaya membangun nilai kepastian (keqat'ian) sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum dan membentuk prinsip-prinsip yang bersifat universal dalam hukum (*kulliyah*). Meskipun memiliki persamaan dengan teoritisi hukum sebelumnya yang melihat nas atau dalil memiliki kepastian yang jelas melalui konsep hadis mengenai *tawatur ma'nawi* atau *tawatur lafzi* (memiliki makna yang sama dan diriwayatkan oleh banyak rawi) tetapi dasar-dasar epistemologi dari teori yang dikemukakan oleh asy-Syatibi bukan hanya disandarkan pada hadis mutawatir atau nas al-Qur'an melainkan penelitian komprehensif pada seluruh dalil-dalil baik teks maupun di luar teks. Konsepsinya mengenai prinsip-prinsip yang bersifat universal (*kulliyah*) diperoleh dari sekumpulan prinsip-prinsip yang bersifat (partikular) (*juz'iyyah*), di mana prinsip-prinsip yang bersifat khusus tersebut memiliki makna atau kandungan yang sama membentuk sebuah prinsip umum.

Kedua, asy-Syatibi telah berupaya menjawab problematika dalam metode induksi yang kemungkinan akan terjadi pertentangan antara prinsip-prinsip universal dengan kasus-kasus yang sifatnya partikular. Dalam hal ini, asy-

Syatibi menyikapi dengan berusaha menginterpretasikannya agar sesuai dengan prinsip-prinsip yang bersifat universal tersebut karena baginya, dalam masalah hukum sifatnya normatif dan sebuah prinsip umum yang dibangun atas dasar mayoritas mutlak adalah normatif.

Ketiga, teori penalaran hukum asy-Syatibi telah berupaya memperluas penggunaan prosedur induksi dengan tidak semata-mata bertumpu pada teks dalam metodologi hukumnya. Perluasan ini telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam pengembangan teori hukum Islam. Berbeda dengan teoritisi sebelumnya yang belum mencoba mengembangkan teori hukumnya melalui penalaran induktif secara lebih luas bahkan lebih bersifat deduktif, akan tetapi asy-Syatibi telah mengupayakan pemaduan penalaran induktif dan deduktif ke dalam suatu metodologi secara utuh. Induksi sebagai suatu perangkat metodologis untuk suatu prinsip-prinsip derivasi yang bersifat universal kemudian mendeduksi bahwa hukum syari'ah didasarkan pada prinsip kemaslahatan. Dengan metode penalaran asy-Syatibi tersebut mengenai premis-premis tujuan syari'ah yang dapat diterapkan secara universal mengarahkan pada upaya penemuan landasan normatif syari'ah yang berakar secara mendalam dalam penalaran manusia, praktek-praktek serta ukuran-ukuran sosial.

Apabila Hallaq menganggap teori hukum yang dikemukakan oleh asy-Syatibi tersebut merupakan representasi puncak dari sebuah perkembangan intelektual yang telah dimulai sejak abad ke-4/-10 maka penting ditekankan bahwa untuk mengulang kembali puncak

kejayaan dan kesuksesan tersebut perlu dilakukan revitalisasi hukum Islam dengan berupaya mengembangkan metodologi hukum yang berbasiskan tidak semata-mata pada tekstual yang deduktif tetapi juga pada kontekstual yang empiris. Pentingnya pemaduan tersebut agar produk hukum yang dihasilkan tidak melangit tapi membumi, menyentuh realitas sosial. Artinya, teori hukum asy-Syatibi dapat dipertimbangkan.

Selain itu, pengembangan studi hukum Islam hendaknya diarahkan pada pengkajian yang bersifat implementatif. Oleh karena itu, studi hukum selanjutnya sebaiknya dilakukan melalui penelitian lapangan. Hal ini penting dilakukan karena idealitas studi pemikiran hukum Islam harus mampu menyelesaikan problem social dan hukum yang senantiasa mengalami perkembangan. Dengan demikian, teori hukum asy-Syatibi dapat diketahui kemungkinan relevansinya dengan konteks kekinian.

C. Kritik Terhadap Asy-Syatibi

Walaupun asy-Syatibi telah berusaha menggunakan pemahaman Induktif, bukan literal terhadap sumber-sumber ketuhanan, akan tetapi asy-Syatibi sebenarnya belum sepenuhnya mampu membebaskan dirinya dari hermeneutik literal yang begitu jelas telah menyerap pemikiran para teoritis pada masa pra modern. Dikemukakan oleh asy-Syatibi bahwa apabila terjadi pertentangan antara wahyu dan akal maka yang dimenangkan adalah wahyu dan tidak

dibenarkan akal melakukan penalaran terkecuali sesuai dengan wahyu. Asy-Syatibi menyatakan. [13]

اذا تعارض النقل والعقل على المسا ئل الشرعية فعلى شرط ان يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل فى مجال النظر الا بقدر ما يسرحه النقل....

Sejalan dengan pernyataan tersebut, Hallaq mengungkap bahwa dalam fatwa-fatwanya, asy-Syatibi juga kadang-kadang masih sangat setia pada doktrin-doktrin hukum positif mazhabnya.[14]

Itulah sebabnya kemudian Thomas Kuhn, seperti yang dkutip Amin. Abdullah, menilai bahwa kehadiran asy-Syatibi sama sekali tidak menghapus paradigma literal, tetapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat sempurna memahami perintah Allah. Dengan melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tapi hanya lebih melengkapi paradigma lama saja, agar tidak terlalu literalistik. Asy-Syatibi dalam perspektif Kuhn, sesugguhnya tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan Ilmu Usul Fiqh.[15]

Selain itu, Duski Ibrahim juga mengkritisi dari aspek lain, yaitu: Pertama, asy-Syatibi kurang mengemukakan sumber-sumber yang jelas dan konkret mengenai pemikiran

[13]Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat.*. , I: 53.

[14] Fatwa-fatwa yang dimaksud dapat dilihat dalam tulisan khalidi Mas'ud yang menguraikan secara khusus dalam bab Fatawa. Muhammad Khalid Mas'ud, *Filasat…* , hlm 125-150. Fatwa-fatwa ini telah dikomplikasi oleh Wahsharisi dalam al-Mi'yar al-Mughrib, I, hlm. 26, 29, 278, 327: 11, 292,468, 511;IV, 140, 205; V, 23, 26, 59, 60, 201, 213, 219,387,; VI, 71, 327, 387, 389; VII, 101, 105, 109, 111, 125; VIII, 133, 284,; IX,227, 252, 633,; X, 102; XI, 39, 24, 103, 112, 123, 131, 132, 139; XII, 10, 12, 14, 14, 18, 25, 29, 340, 35, 42, 239. Hallaq, *A History*.. , hlm. 308.

[15] Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif…* , hlm. 119.

para teoritisi sebelumnya yang dijadikan sebagai rujukan meskipun ia menyebutkan beberapa nama dan sesekali nama kitab yang dijadikan sumbernya. Kedua, banyak teori atau pemikiran hukum yang dikemukakan dalam kitabnya tetapi tidak disertai dengan contoh yang aplikatif sehingga terkadang agak rumit dipahami yang kemudian menyebabkan perbedaan pendapat dalam memahami dikalangan para peneliti hukum Islam modern dan kontemporer. Ketiga, asy=Syatibi kurang konsisten dalam menyusun hirarki suatu konsep. Misalnya ketika menempatkan urutan *adh-dharuriyyat al-Khams* terkadang diurut dengan susunan "agama, jiwa, keturunan, harta dan akal pada suatu tempat, dan susunan " agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta" pada tempat yang lain.[16]

Ketidakkonsistensi Asy-Syatibi yang di satu sisi pemikiran hukumnya sangat liberal karena penggunaan logika Aristoteles terutama penalaran induksi secara luas sebagaimana yang tampak dalam karyanya *al-Muwafaqat* dan di sisi yang lain sangat tradisional karena kesetiaannya pada doktrin mazhab negara menyebabkan upaya asy-Syatibi melakukan gebrakan menjadi tidak berarti. Pemikirannya yang radikal justru asy-Syatibi dicap sebagai penyebar bid'ah[17] dan akhirnya harus diperiksa pengadilan karena tuduhan tersebut. Dan Asy-Syatibi bukanlah satu-satunya

[16]Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum*...,h. 259.

[17]Di dalam kitabnya, *al-I'tisam*, asy-Syatibi menceritakan bagaimana penyiksaan yang harus dihadapi karena tuduhan tersebut. Lihat Asy-Syatibi, *al-I'tisam*, ed. Rasyid Rida (Kairo: Mustafa Muhammad, 1915), hlm. 9. Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat* .. , hlm. 114-115.

teoritisi yang mendapatkan tantangan berat bila dihadapkan pada situasi/kondisi yang berseberangan dengan pemikiran yang ada disekitarnya. Barangkali sudah menjadi *sunnatullah* bahwa membangun sebuah perubahan harus didukung oleh banyak faktor baik sosial, kultur, maupun politik. *Wa Allahu a'lam bi as-sawab*.

PONDOK PESANTREN

Zubdatul Asrar

Nahdlatul Ulama

KOTA PAREPARE

PROVINSI SULAWESI SELATAN

www.zubdatulasrar.sch.id

DAFTAR PUSTAKA

Amidi, Abu al-Hasan Ali Sayf ad-Din al-, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo:Matba'ah Ali Subayh, 1968.

Abdullah, Amin, "Paradigma Alternatif pengembangan Usul Fiqh dan dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Dr. Ainurrafiq, MA Yogyakarta ar-Ruzz Press, 2002.

Abdullah, Taufik ddk. (ed,). *Ensiklopedi Tematis (Pemikiran dan Peradaban)*, Jakarta : Ichtiar Baru Van Hieve, 2002.

Abdullah, Sulaiman, "Konsep Qiyas al-imam asy-Syafi'I dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam. Disertasi belum terbit. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993.

Amin, Ma'ruf, KH. Dkk. *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011

Anwar, Syamsul, Dilalah al-Khafi wa Aliyat al-Ijtihad: Dirasah Usuliyyah bi Ihalah Khassah Ila Qadiyah al-Qatl al-Rahim, al-Jami'ah Vol. 41, No. 1 th. 2003-2004.

----------, Epsitemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'IIm al-Usul Karya al-Gazzali (450-505 H/1058-1111M), Disertasi tidak terbit. Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

----------, Teori hukum Islam al-Gazzali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Syari'ah, dalam *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, ed. H.M. Amin Abdullah, ddk. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta , 2002

---------- "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Usul fiqh Kontemporer,* ed . Dr. Ainurrzfiq, MA. Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002.

Arkoun, Muhammad, *Pemikiran Arab,* ter. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka, 1996.

----------, *Nalar Islami dan Nalar Modern*. Jakarta: INIS, 1994.

----------, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers.* Boulder: Westview Press, 1994.

Baihaqi A.K, *Ilmu Mantik, Tehnik Dasar Berpikir Logik*. Ttp: Darul Ulul Press, 1996.

Baker Anton, dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut asy-Syatibi*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.

Buti, Said Ramdan al-, *Dawabit Al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1982.

Clippings Materi Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan

Dahlan, Abdul Azis (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Esposito, John L. (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.

Fanani, Muhyar, Epistemologi Ilmu Usul Fiqh: Sebuah Refleksi Filosofis Perbandingan Antara al-Gazzali dan asy-Syatibi. Tesis tidak terbit. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999.

Gazzali, Abu Hamid Muhammad al-, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, Jilid 1. Ttp., Dar al-Fikr, tt.

Hallaq, Wael, B., ”Logic, Formal arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence” , dalam *Arabica 37*, Leiden, 1990.

----------“On Inductive Corroboration, Probably, and Certainty”, dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer. Seattle-London: The University Of Washington Press, 1990.

----------, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Ttp: Ashgate, 1994

----------, “Notes on the Qarina in Islamic Legal Discourse,” dalam *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1988).

----------, “The Primacy of The Quran in Shatibi’s Legal Theoryzz’, dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, eds Wael B. Hallaq and D.p Little, Leiden 1991.

----------, *A. History of Islamic legal Theories : An Introduction to sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge : Cambridge University Press 1997.

----------, Was Syafi’i Master Architect of Islamic Yudisprudence, *International Journal of Middle East Studies 25*, New York, 1993.

Haq, Hamka, Aspek-aspek Teologis dalam Konsep Maslahat Menurut Asy-Syatibi sebagai terdapat dalam al-Muwafaqat. Disertasi tidak terbit. Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1996.

Horean, Nasrun, *Usul fiqh I*, Cet. Jakarta: Logos, 1996.

Hasan, M. Ali, *Ilmu Mantiq Logika*. Jakarta : Pedoman Ilmu Jaya, 1991.

Husni, Muhammad, *Pengantar Logika.* Yogyakarta, Gama Exacta Coorporation, 1995.

Ibrahim, Duski. *Metode Penetapan Hukum Membongkar Konsep Istiqra' al-Ma'nawi al-Sya>t}ibi>* . Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008.

Itr, Nuruddin, *Ulumul Hadis II*. Bandung: PT Rosdakarya, 1997

Jabiri, Muhammad Abid, *al- Bunyat al-Aqli al-Arabi*. Beirut : Markaz Dirasah al- Wahdah al-Arabiyah, 1990.

----------, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogkarta: LKIS, 2000.

Juwayni, Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. Abd al-Azim ad-Dib. Qatar: Tnp, 1981.

Kamal, Zainul, Kritik Ibnu Taymiyyah terhadap Logika Aristoteles. Disertasi belum terbit. Jakarta IAIN Syahid 1995.

Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Khotib, Muhammad, Pemikiran Hukum asy-Syatibi (Kajian Metodologi), tesis tidak diterbikan. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997.

Ma'Luf, Louis, *al-Munjid fi Lugah wa al-Alam.* Beirut: Dar al-Masyriq, 1973.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W.Asmin. Surabaya: al-Ikhlas, 1995.

Minhaji, Akh., Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam (Usul Fiqh), makalah

disampaikan pada pelatihan Riset Metodologi yang diselenggarakan oleh PSW IAIN Sunan Kalijaga, 19 Mei 2000.

----------, Reorientasi Kajian Ushul Fiqh, *al-Jami'ah* No.63, th, 1999.

Muallim, Amir, dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi*,. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Musa, Muhammad Yusuf, "Ketuhanan dalam Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd," dalam *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam,* ed. Ahmad Daudy. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Naim, Abdullah ahmad an-, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberlies, Human Rights, and Internasional Law*. Syraucuse: Syracuse University Press 1990.

Najib, Agus Moh, Nalar Burhani dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal), dalam *Hermenia,* Vol.2 no. 2 Juli-Desember 2003.

Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang 1978.

Nasysyar, Ali Sami'an-, *Manahij al-Bahs inda Mufakkiriy al-Islam.* Ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947.

Poespoprodjo, Dr. W., SH, *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*. Bandung: Pustaka Grafika, 1999.

----------, *Interpretasi, Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatinya*. Bandung: Remadja Karya CV, 1987.

Purwanto, Muhammad, Roy, Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul Fiqh. Tesis belum diterbitkan. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002..

Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basri. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.

Qardhawi, Yusuf al- *Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyah fi a;-Ijtihad al-Mu'asir*. Kuwait : Dar al-Qalam, tt.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: the University of Chicago Press, 1984.

----------, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka Pelajar, 1995.

----------, *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Rahmawati, Metode Penetapan Hukum asy-Syatibi (Studi terhadap kitab al-Muwafaqat). Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Raisuni, Ahmad ar-, *Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Imam asy-Syatibi.* Mesir: Dar al-Kalimah, 1997/1418 H.

Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Rosyada, Dede, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*,. Jakarta: Rajawali Press, 1993.

Rusyd, Ibnu, *Fasl al-Maqal wa Taqrir fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Ittisal.* Kairo, Dar al-Ma'arif, 1972.

Safi, Louy, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Sahlani, Muallif, *Prosedur Beristinbath Hukum Islam*, cet. 1.Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1991.

Salam, Burhanuddin, Drs. H., *Logika Formal (Filsafat Berpikir)*. Jakarta: PT Bina Aksara 1988.

Schact, Joseph, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law", dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge. New York: New York University Press, 1996.

----------, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Shiddiqiy, M.Hasbi ash-, *Pengantar Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*. Bandung Mizan, 1996.

Shihab, Umar, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Semarang: Dina Utama, 1996.

Soekadijo, R. G., *Logika Dasar, Tradisional, Simbolik, dan Induktif*. Jakarta: PT. Gramedia, 1997.

Suyuti, Jalaluddin Abd. Rahman as-, *Al-Asybah wa al-Naza'ir fi qawa'id wa Furu' al-Fiqh asy-Syafi'iyyah*. Kairo: Isa al-Babi al Halabi, tt.

Syafi'i, Muhammad Ibn Idris asy-, *Ar-Risalah.* Kairo: Mustafa al-Babi al Halabi 1358/1940.

Syatibi, Muhammad Abu Ishaq asy-, *al-I'tisam,*, ed. Rasyid Rida. Kairo : Mustafa Muhammad, 1915.

_____ , *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.

Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Kairo : Sina Li an-Nasr, 1992.

Syaltut, Mahmud, *al-Islam: Aqiqah wa Syari'ah*. Mesir: Dar al-Qalam, tt.

Taymiyyah, Ibnu, *ar-Radd 'ala al-Mantiqiyyin*, ed. Abd al-Samad al-Kutubi. Bombay : al Matba'ah al-Qayyima, 1949.

Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1995.

Trianta, Agus, Syllogisme, Kalvakhomer dan qiyas: Adakah dari satu Akar: Pelacakan terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam qiyas Imam Syafi'i, makalah seminar. Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002.

Usman, Muhlish, *Kaidah Kaidah Usuliyyah dan Fiqhiyyah*, Jakarta: PT Rajafindo Persada, 1977.

Zahrah, Muhammad Abu, *Usul Fiqh*. Ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum a;-Qur'an*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1994.

Zain, Satria Effendi M. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2004.

Zuhaili Wahbah az-, *Usul Fiqh al-Islami*, vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Tentang Penulis

RAHMAWATI, lahir di Kaluppang, 01 September 1977, Desa Massewae, Kec. Duampanua, Kab. Pinrang, Sulawesi Selatan dari pasangan Toha bin Libbong dan Hj. Tappa binti H. Cigo (Alm.)

Penulis mengawali pendidikannya di SDN No. 48 Pinrang tahun 1983 hingga 1989. Kemudian melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren DDI Mangkoso, Kab. Barru selama 7 tahun hingga menyelesaikan Madrasah Aliyah pada tahun 1996. Pendidikan S1 Fakultas Syariah, Jurusan Ahwal al-Syakhsiyyah ditempuh di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1996-2001. Selanjutnya Program Studi S2 Konsentrasi Hukum keluarga Islam diselesaikan di tempat sama yang saat itu telah berubah menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2004. Melanjutkan pendidikan S3 Konsentrasi Syariah dan Hukum Islam pada UIN Alauddin Makassar ditempuh selama tiga setengah tahun sejak tahun 2011-2015. Kesibukan saat ini menjadi dosen tetap pada Jurusan Syariah STAIN Parepare sejak tahun 2006,

Di antara karya ilmiah yang telah dipublikasikan adalah *Prinsip-prinsip Logika dalam Teori Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial "DIKTUM" Volume 7 No. 13 Januari-Juni 2009. ISSN 1693-1777. *Metode Induksi dan Problematikanya dalam Teori Hukum Islam: Studi atas penalaran Hukum asy-Syatibi,* Jurnal Hukum dan Pranata

Sosial "DIKTUM" Volume 7 No. 14 Juli-Desember 2009. ISSN 1693-1777. *Menelusuri Identitas dan Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an* Jurnal *Al-Maiyyah,* Volume 4 No. 2 Desember 2011 ISSN 1979-245X. *Dinamika Pemaknaan Jihad pada Pondok Pesantren al-Iman Kabupaten Sidrap,* Jurnal Kuriositas Edisi V No. 02 Desember 2012 ISSN 1979-5572. *Reformulasi Hukum Islam dalam Konteks Multikulturalis-pluralitas di Indonesia,* Jurnal Hukum "DIKTUM" Volume 11 No. 1 Juli 2013. ISSN 1693-1777. *Studi Analisis Gender terhadap Materi Fiqh Perempuan pada Pengajian Majelis Taklim se-Kota Parepare,* Jurnal Kuriositas Edisi VI No. 02 Desember 2013 ISSN 1979-5572. *Materi Fiqh Ibadah dan Implementasinya pada Mahasiswa Jurusan Syariah STAIN Parepare,* Jurnal Kuriositas Edisi VIII No. 01 Desember 2015 ISSN 1979-5572. *Kontestasi Pemikiran Ulama dalam Pembaruan Hukum Perkawinan; Studi pada Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama*, Jurnal Syariah "al-Manahij" IAIN Purwokerto. Vol. 10 No. 1 Juni 2016. *Transformasi Wanita Karir Perspektif Gender dalam Hukum Islam : Tuntutan dan dan Tantangan di Era Modern.* Jurnal An Nisa'a Vol 12 No. 02 (2017) ISSN 1858-3229. Perempuan dalam Bingkai Undang-undang Perkawinan Indonesia, Editor Buku diterbitkan TrustMedia Publishing, Cetakan 1 Juli Tahun 2017, ISBN No. 978-602-74233-9-8 *Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia" : Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010,* Buku diterbitkan oleh Ladang Kata bekerjasama dengan Kementerian Agama RI Cet. 1 tahun 2015. ISBN : 978-602-1093-55-9. *The*

Contribution Of MUI In Marriage Law Reform In Indonesia: Methodological Study, Buku proceeding dalam International Conference on MUI studies, cet. 1 Juli 2017 di Jakarta ISBN: 978-979-19509-2-3

Selain itu, penulis juga aktif dalam berbagai seminar ilmiah/Konferensi Internasional di antaranya: The International Conference on Islam and Local Wisdom (ICLAW) bulan April 2017 di IAIN Kendari, presenter makalah dengan judul *Idealism and Realism Islamic Law in Pangngaderreng System of the Modern Bugis Bone*", International Conference on MUI studies Juli 2017 di Jakarta, presenter makalah dengan judul *The Contribution Of MUI In Marriage Law Reform In Indonesia: Methodological Study.* Dan International Conference on Social Sciences (ICEESS) 2017 di IAIN Palopo, presenter makalah dengan judul "*Reconstruction Relationship of Men and Women in Islamic Family : Gender Analysis on Text of Marriage Advice n Bugineese Society".*

BUDIMAN, adalah dosen tetap Lektor dalam Mata Kuliah Tafsir dan Hukum Islam pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Parepare, lahir di Ganra-Soppeng 27 Juni 1973. Pendidikannya dimulai pada Sekolah Dasar (SD) Perguruan Islam Ganra (tamat 1987). Melanjutkan pendidikan ke Pesantren Yasrib Watansoppeng di bawah bimbingan Anregurutta K.H. Daud Ismail & Gurutta K.H. M. Basri Daud Ismail (tamat 1990). Merantau dan nyantri di Madrasah Aliyah Negeri-Program Khusus (MAN-PK) Ujungpandang (tamat 1993). Fakultas Syari'ah Jurusan Peradilan Agama IAIN Alauddin Ujungpandang (alumnus tahun 1998. Dan melanjutkan studi pada PPs (S2) IAIN Alauddin Makassar (selesai 2003). Penulis saat ini tercatat sebagai mahasiswa program doktor (S3) di UIN Alauddin Makassar, konsentrasi Syariah dan Hukum Islam. Sekarang diberi amanah menjadi Ketua Jurusan Syari'ah (tahun 2014-2018). Berkeluarga sejak 5 Juni 2005 dengan mempersunting Nadrah Mas'uleng, dan telah dikaruniai 2 putri, Nihlah Muhimmah & Nawrah Arijah.

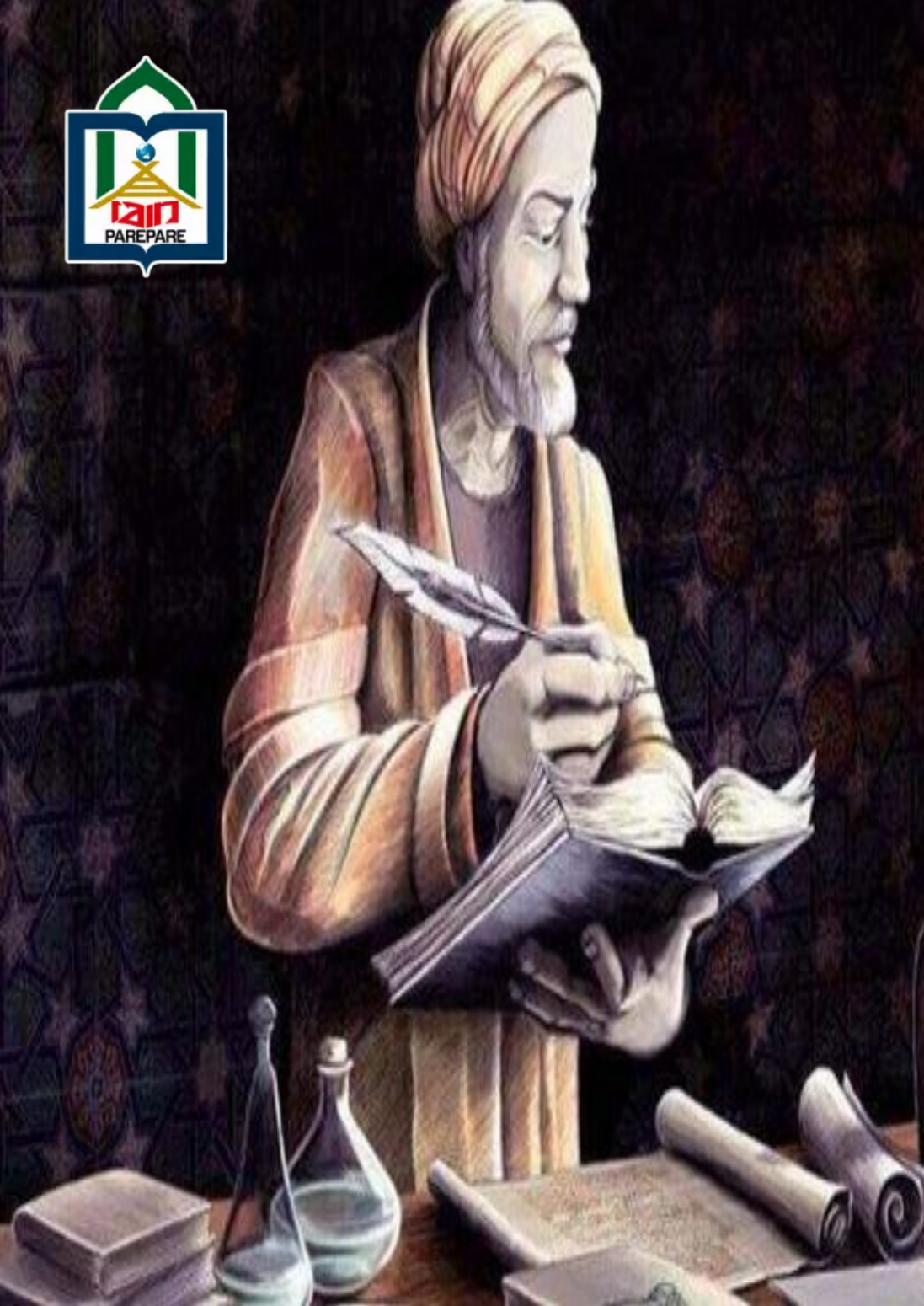
Karya ilmiah yang telah dihasilkan antara lain adalah *Analisis Sosio-Yuridis terhadap Putusan Pengadilan Agama Barru tentang Ahli Waris Pengganti (Kajian terhadap Pasal 185 KHI)*, *Diktum*, Jurnal Syari'ah STAIN Parepare, 2007. *Metode Pendekatan Makna dalam Memahami Maqashid al-Syari'ah, Diktum*, Jurnal Syari'ah STAIN Parepare, 2007. *Asas-asas Hukum Keluarga dalam Kompilasi Hukum Islam, Diktum*, Jurnal Syari'ah STAIN Parepare, 2008. *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penerapan Ketentuan Ahli*

Waris Pengganti dalam KHI (Studi pada Pengadilan Agama Barru), Kuriositas, Jurnal P3M STAIN Parepare, 2008. *Nikah Mut'ah (Suatu Tinjauan Normatif dan Historis-Sosiologis), Diktum,* Jurnal Syari'ah STAIN Parepare, 2009. *Gender dalam Perspektif Tafsir (Analisis tentang Asal Kejadian Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer), Al-Ma'iyyah,* Jurnal PSG STAIN Parepare, 2009. *Pembuktikan Otentisitas Al-Qur'an, Mukaddimah,* Jurnal Pemikiran Islam, 2011.

Selain menulis dalam jurnal, penulis juga terlibat dalam penelitian di antaranya; *Produktivitas Bagi Hasil terhadap Peningkatan Tabungan pada Perbankan Syari'ah (Studi Kasus pada Bank Muamalah Makassar),* Anggaran DIPA STAIN Parepare, 2008. *Analisis Ideologi Buletin Dakwah AL-ISLAM: Perspektif Kajian Wacana Kritis,* Anggaran DIPA STAIN Parepare, 2012. *Responsif Pengadilan Agama terhadap Anak di Luar Nikah: Perspektif Hakim Pengadilan Agama Parepare,* Anggaran DIPA STAIN Parepare, 2013.
Penulis juga aktif mengikuti workshop, pelatihan dan pertemuan-pertemuan ilmiah antara lain; *ESQ Leadership Training*, ESQ Leadership Center, 2007. *Pelatihan Penelitian Berperspektif Gender Metodologi PAR (Participatory Action Research)*, PSG STAIN Parepare, 2007. *Workshop Metodologi Penelitian Hukum & Pranata Sosial*, Syari'ah STAIN Parepare, 2009. *Program Training of Trainers (TOT)*

Tafsir, Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), 2010. *Workshop Pengabdian Masyarakat*, P3M STAIN Parepare, 2011. *Workshop Nasional Standar Proses dan Standar Isi Perkuliahan*, CTSD (Center for Teaching Staff Development, 2015.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul